



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in
Filologia Moderna
Classe LM-14

Tesi di Laurea

La magia in Plinio il Vecchio e il suo confine con la cosmologia, la “religio”, la medicina e le credenze popolari

Relatore
Prof.ssa Maria Veronese

Laureando
Nicola Scomparin
n° matr.1154312 / LMFIM

Anno Accademico 2017 / 2018

Alla zia Chiara

«So di essere mortale, creatura di un giorno; ma quando indago
i costanti e avvolgenti movimenti circolari delle stelle,
non sfioro più coi piedi la terra, ma accanto a Zeus
stesso mi nutro di ambrosia, il cibo degli dèi»

Tolomeo, *Antologia Palatina* (IX, 577).

INDICE

Introduzione	pag. 7
Cap. 1 Plinio il Vecchio e la <i>Naturalis historia</i>	pag. 11
1.1 La <i>Naturalis historia</i> : presentazione dell'opera pliniana	pag. 11
1.2 Il libro XXX della <i>Naturalis historia</i>	pag. 17
1.3 Analisi e commento del trattato sulla magia nel libro XXX della <i>Naturalis historia</i>	pag. 20
1.3.1 Trattato sulla magia: capitolo primo	pag. 20
1.3.2 Trattato sulla magia: capitolo secondo	pag. 26
1.3.3 Trattato sulla magia: capitolo terzo	pag. 35
1.3.4 Trattato sulla magia: capitolo quarto	pag. 42
1.3.5 Trattato sulla magia: capitolo quinto	pag. 46
1.3.6 Trattato sulla magia: capitolo sesto	pag. 48
1.3.7 Trattato sulla magia: capitolo settimo	pag. 51
1.4 I rimedi di origine animale del libro XXX	pag. 53
Cap. 2 Il confine tra magia e <i>religio</i>	pag. 55
2.1 L'importanza dell'antropologia negli studi dell'antichità	pag. 55
2.2 Breve introduzione sulla storia della magia	pag. 59
2.3 La religione secondo Plinio il Vecchio	pag. 66
2.4 I fulmini di Giove	pag. 69
2.5 L'alloro e le sue proprietà magiche	pag. 80
2.6 I sacrifici umani	pag. 92

Cap. 3 Il confine tra magia, cosmologia e credenze popolari	pag. 115
3.1 Le credenze relative all’anima nel mondo greco	pag. 115
3.2 l’anima e la sua sopravvivenza dopo la morte secondo Plinio il Vecchio	pag. 119
3.3 Il confine tra cosmologia e magia	pag. 136
3.3.1 Breve introduzione all’astrologia	pag. 136
3.3.2 Il pensiero di Plinio riguardo all’astrologia	pag. 138
3.3.3 L’astrologia in altri autori della letteratura classica	pag. 146
3.4 Esempi di credenze popolari in Plinio il Vecchio	pag. 156
Cap. 4 Il confine tra magia e medicina nel libro XXX della <i>Naturalis historia</i>	pag. 177
4.1 Breve introduzione sulla medicina nel mondo antico	pag. 177
4.2 La medicina nella <i>Naturalis historia</i> di Plinio	pag. 180
4.2.1 La classificazione dei rimedi di origine animale nel libro XXX	pag. 181
4.2.2 La ripresa della <i>Naturalis historia</i> nel <i>Liber medicinalis</i> di Quinto Sereno	pag. 188
4.3 Analisi dei 6 casi riguardanti i rimedi di origine animale del libro XXX	pag. 190
4.3.1 La sicura credenza di Plinio riguardo ai rimedi del libro XXX	pag. 190
4.3.2 La probabile fiducia di Plinio per alcuni rimedi del libro XXX	pag. 194
4.3.3 Il probabile scetticismo di Plinio nei confronti di alcuni rimedi	pag. 200
4.3.4 La non credenza di Plinio ad alcuni rimedi	pag. 203
4.3.5 I rimedi magici ed il pensiero di Plinio	pag. 206
4.3.6 Casi dubbi	pag. 210
Conclusioni	pag. 215
Bibliografia	pag. 223
Ringraziamenti	pag. 229

INTRODUZIONE

Il punto di partenza per questo studio è stato il libro XXX della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, dove l'autore ha trattato un preambolo sulla magia e, in seguito, i rimedi di origine animale. L'opera, a carattere enciclopedico, è una fonte di notizie sia per gli antichi, nel momento in cui volevano informarsi su un particolare argomento, sia per i moderni, in quanto i XXXVII libri sono un pozzo di sapienza, ma soprattutto una raccolta di teorie, di conoscenze e di credenze del mondo antico. Plinio è spinto da una *curiositas* insaziabile: inserisce e riporta nei suoi scritti qualsiasi tipo di informazioni, anche le più fantasiose. Infatti, la *Naturalis historia* contiene 34.000 notizie, 2000 libri consultati e 170 raccolte di appunti.

La magia ha origini antichissime che si possono ritrovare presso i Magi, tribù della Media. Il confine tra la magia da una parte e la religione, la cosmologia, la medicina e le credenze popolari dall'altra, è labile e instabile. Come scrive A. Ernout, «la croyance à la magie se rencontre dans tous les temps et dans tous les lieux, s'ajoutant à la religion proprement dite, et même se confondant avec elle, au point qu'il est souvent difficile, sinon impossible, de délimiter leur domaine respectif»¹: non è semplice separare nettamente i confini tra magia e religione, ma questo vale anche per le altre sfere, quali quella della cosmologia, della medicina e delle credenze popolari. James Frazer, professore di antropologia sociale, nel suo libro *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, esponeva una teoria che proponeva il passaggio di tre gradi di sviluppo dell'intelletto umano. Essi erano la magia, la religione e la scienza. La prima era una modalità con cui le persone cercavano di controllare la natura e corrispondeva ad una fase di sviluppo della razionalità ancora immatura e confusa; la seconda aveva come centro la figura del sacerdote, mediatore in terra delle divinità; la terza iniziò quando gli uomini si resero conto che gli dei nulla potevano nelle vicende umane e quindi studiarono e cercarono di scoprire le leggi della natura. L'antropologia è stata un punto di partenza importante per questo studio in quanto per analizzare i fenomeni scelti è stato

¹ A. Ernout, *La magie chez Plin l'Ancien*, p. 190, in M. Renard e R. Schilling, *Hommages à Jean Bayet*, Latomus, revue d'études latines, vol. LXX, Bruxelles-Berchem, 1964, pp. 190-95.

necessario prendere in considerazione il concetto antropologico di relativismo culturale (cfr. capitolo 2).

Questo lavoro ha come centro la *Naturalis historia* di Plinio e si propone di studiare il confine tra la magia da una parte e la *religio*, la cosmologia, le credenze popolari e la medicina dall'altra. Lo scopo è quello di cercare di definire e di delineare più chiaramente questi confini, partendo sempre dal pensiero del naturalista latino. In ogni capitolo, dopo aver inquadrato il fenomeno oggetto di studio, si è cercato di estrapolare il pensiero dell'autore. Si è cercato anche di mettere in relazione la sua opera con altri testi della letteratura greca e latina, tentando una comparazione del suo pensiero con altri autori dell'antichità.

Lo spunto iniziale della tesi è stato il libro XXX, dove l'autore spiega le origini della magia (*Nat.* 30, 2):

*Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore
sanctioremque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires
religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque
suggererit, misquisse artes mathematicas, nulla non avido futura de sese sciendi atque ea e
caelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum
fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum
regibus imperet².*

Plinio afferma che la magia nasce dalla più alta forma di medicina, si lega in seguito alla religione, sfera in cui l'uomo ha molta confusione, e infine essa comprende anche le arti matematiche, quindi l'astrologia, la lettura degli astri per conoscere il proprio futuro ed il proprio destino. In questo modo, la magia ha intrecciato questi tre aspetti che sono fondamentali per il genere umano ed è così riuscita a diffondersi e a comandare anche, commenta l'autore, ai re dei re. È stato proprio questo passo a suggerirmi di studiare i confini tra la magia e le altre sfere.

Un altro aspetto importante da sottolineare è questo: spesso, Plinio viene utilizzato per accedere alle informazioni su determinati argomenti, come la mineralogia, la cosmologia, la

² Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, volume IV, Einaudi, Torino, 1986. Per il testo latino cfr. p. 398. «Nessuno dubiterà che sia nata prima dalla medicina e sotto forma di salvezza, si insinuò come medicina più alta e più santa, così alle promesse molto dolci e molto desiderate aggiunse le forze della religione, per le quali, anche ora soprattutto, il genere umano non vede chiaro, e, affinché subentrasse anche questo, si sono mischiate le arti matematiche: nessuno non è avido di conoscere il futuro riguardo a se stesso e non c'è nessuno che non creda che queste notizie molto sincere sono derivate dal cielo. Così, conquistati i sentimenti degli uomini con un triplice vincolo, [la magia] crebbe in una così grande sommità, che ancora oggi prevale in gran parte dei popoli e in oriente comanda ai re dei re» (trad. mia).

geografia e numerosi altri. Questo studio, però, parte dal naturalista *in primis* per comprendere il suo pensiero e, successivamente, per studiare il confine tra la magia e le altre sfere, ma sempre avendo questo autore come centro.

L'elaborato si compone di quattro capitoli: uno dedicato alla magia (cap. 1), un altro alla religione (cap. 2), in seguito uno alla cosmologia e le credenze popolari (cap. 3) e infine uno dedicato alla medicina (cap. 4).

Il primo capitolo, dopo una breve presentazione della struttura della *Naturalis historia*, si concentra sul tema della magia. In particolare, sono stati analizzati i primi sette capitoli del libro XXX che spiegano la sua origine e la sua diffusione: si tratta insomma di una piccola parentesi che Plinio scrive sulla storia della magia. Per ognuno di questi sette capitoli si è cercato di commentare il passo e di metterlo in relazione non solo da un punto di vista intratestuale con altri libri della *Naturalis historia*, ma anche, da un punto di vista intertestuale, con altri autori sia del mondo greco che del mondo latino.

Il secondo capitolo si propone di studiare il confine tra magia e *religio*. Il naturalista, quando tratta la *religio*, può indicare la superstizione, la religione romana o le usanze religiose. Per indagare questo confine si sono studiati come argomenti i fulmini di Giove, le proprietà magiche dell'alloro e i sacrifici umani. Si è cercato, inoltre, di comparare il pensiero dell'autore con altre realtà del mondo antico, come il mondo greco, etrusco e fenicio-punico.

Il terzo capitolo tratta il confine tra la magia, la cosmologia e le credenze popolari. In particolare, si è approfondito il tema dell'immortalità dell'anima (le morti apparenti; quelle per gioia o per sofferenza; se l'anima sia immortale o meno), dell'astrologia (il destino scritto nelle stelle; meteoriti e arcobaleni come indicatori del futuro) e delle tradizioni e credenze popolari (notizie fantastiche relative ad alcuni popoli come i Pigmei; vite lunghissime e lupi mannari).

Infine, il quarto capitolo analizza il confine tra la magia e la medicina nel libro XXX. Anche se l'autore tratta il tema della medicina in diversi altri volumi (XXIV-XXXII), si è preferito concentrarsi sul XXX anche per ricollegarsi al preambolo sulla magia analizzato nel capitolo 1. Lo scopo che questo ultimo capitolo si propone è quello sì di analizzare il labile confine tra magia e medicina, ma anche quello di cercare di capire quale fosse il pensiero dell'autore rispetto ai rimedi che aveva proposto. Esso mira anche a confrontare Plinio con il *Liber medicinalis* di Quinto Sereno Sammonico. Quest'ultimo, infatti, riprende il naturalista e riporta numerose notizie attinte dalla *Naturalis historia*: il confronto diventa quindi un modo per sottolineare la fortuna che l'enciclopedia pliniana ha avuto nel corso dei secoli.

L'immagine che il lettore si crea di Plinio è quella di un autore che si può a ragione immaginare come curioso, bramoso di conoscere e di imparare, ma anche l'immagine di una persona che ritaglia tutto il tempo disponibile per attingere a fonti classiche su argomenti tra loro diversi, in uno scopo di ricerca incessante, per trasmettere alla posterità nuove conoscenze e per far sì che, passo dopo passo, si arrivi al progresso dell'umanità.

CAPITOLO 1

PLINIO IL VECCHIO E LA *NATURALIS HISTORIA*

1.1 *La Naturalis historia: presentazione dell'opera pliniana*

La *Naturalis historia* è un'opera di grandissima mole: si presenta infatti come un'enciclopedia volta a racchiudere tutto ciò che si conosce del mondo. Vi erano già stati, in precedenza, degli scritti di natura manualistica (basti pensare alle numerose opere di Varrone, al *De architectura* di Vitruvio, al *De chorographia* di Pomponio Mela), ma essi non sono paragonabili alla volontà di raccogliere tutto lo scibile. Plinio, d'altra parte, aveva l'interesse della ricerca: si guardava continuamente intorno catalogando, prendendo appunti e leggendo numerosissimi libri. A questo proposito ci informa addirittura sul numero preciso di dati raccolti: 34.000 notizie, 2000 libri consultati, 170 raccolte di appunti³.

L'opera si compone in totale di XXXVII libri, strutturati nel modo seguente:

- I: indice generale e bibliografia;
- II: cosmologia e geografia fisica;
- III-VI: geografia;
- VII: antropologia;
- VIII-XI: zoologia;
- XII-XIX: botanica;
- XX-XXXII: medicina;
- XXXIII-XXXVII: metallurgia e mineralogia.

All'inizio di tutto ciò, Plinio scrisse una *praefatio* dove specifica:

[1] *Libros Naturalis Historiae, novicium Camenis Quiritium tuorum opus, natos apud me proxima fetura licentiore epistula narrare constitui tibi, iucundissime Imperator; sit enim haec tui praefatio, verissima, dum maximi consenescit in patre. namque tu solebas nugas esse aliquid meas putare, ut obiter emolliam Catullum conterraneum meum (agnoscis et hoc*

³ Gian Biagio Conte - Emilio Pianezzola, *Il libro della letteratura latina*, Le Monnier, Milano 2000, p. 706.

castrense verbum): ille enim, ut scis, permutatis prioribus syllabis duriusculum se fecit quam volebat existimari a Veraniolis suis et Fabullis⁴. [...].

[33] *Quia occupationibus tuis publico bono parcendum erat, quid singulis contineretur libris, huic epistulae subiunxi summaque cura, ne legendos eos haberes, operam dedi. tu per hoc et aliis praestabis ne perlegant, sed, ut quisque desiderabit aliquid, id tantum quaerat et sciat quo loco inveniatur. hoc ante me fecit in litteris nostris Valerius Soranus in libris, quos ἐποπτιδων inscripsit⁵.*

Nella *praefatio* Plinio si rivolge all'imperatore Tito Flavio Vespasiano e gli presenta la sua opera. L'autore specifica che i libri sono stati portati a termine con somma cura e afferma che coloro che vorranno conoscere qualcosa non sono costretti a leggere l'intera opera, ma possono ricercare l'oggetto di loro interesse nella sezione apposita. Plinio non è stato il primo a pensare a questo espediente: prima di lui, infatti, lo aveva impiegato Quinto Valerio Sorano per rendere la lettura più agevole.

Plinio decise di denominare la sua opera *Naturalis historia*: è un titolo significativo. Il lessema italiano “storia” deriva dal latino *historia* e, a sua volta, risale al greco *ἱστορία*⁶. Quest'ultimo è un derivato di *ἵστωρ* che significa “colui che ha visto” e proviene da una radice indoeuropea ricostruita il cui significato è “vedere”⁷. Lo studioso vuole sottolineare che ciò che ha scritto, riguardante l'insieme delle scienze naturali, corrisponde a verità.

⁴ Il testo latino curato da Karl Friedrich Theodor Mayhoff è tratto dal sito *The latin library* ed è reperibile al seguente link: <http://thelatinlibrary.com/pliny.nhpr.html>. È stato consultato il 01/03/2018. In particolare, il testo latino di Plinio che proviene dalle bache online (*The latin library*, *Perseus*, *LacusCurtius*) e dall'edizione Einaudi è tratto sempre dalla seguente edizione: Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Karl Friedrich Theodor Mayhoff, Teubner, Lipsiae, 1906.

⁵ Da qui in avanti, si consideri che le traduzioni dal latino sono state svolte da me, salvo alcuni casi che verranno segnalati opportunamente con una nota a piè di pagina. «[1] Carissimo imperatore, ho deciso di narrare per te con un'epistola più licenziosa, prossimo prodotto d'ingegno, i libri di *Storia naturale*, scritti da me, opera nuova per le Camene dei tuoi Quiriti. E infatti, tu eri solito ritenere che le mie inezie fossero qualcosa per addolcire, cammino facendo, Catullo mio conterraneo (anche tu conosci questa parola militare): quello infatti, come sai, scambiaste le prime sillabe, si fece più duro di quanto volesse essere ritenuto dai suoi Veranietto e Fabullo. [33] Poiché bisognava avere riguardo delle tue occupazioni per il pubblico interesse, aggiunti a questa lettera ciò che è contenuto nei singoli libri, e portai a termine l'opera con somma cura, affinché non li dovessi leggere. Tu, per mezzo di questo espediente, procurerai anche ad altri che non li leggano [per intero], ma non appena qualcuno desidererà qualcosa, cercherà soltanto questo e saprà in quale luogo lo troverà. Questo, prima di me, nella nostra letteratura fece Valerio Sorano nei libri che lui intitolò ἐποπτιδων» (trad. mia).

⁶ A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Edizione Klincksieck, quarta edizione, Parigi, 1979, p. 296, s.v. *historia*. Il dizionario etimologico riporta al 1° significato: «histoire, récit d'événements historiques, emprunté comme le genre littéraire qu'il désigne au gr. ἱστορία» e aggiunge «Autres emprunts: *historicē*, *ēs* f. (Quint.) = ἱστορικῆ; *historicus*, -a, -um = ἱστοικός; *historicus* m. historien; *historicō*, -ās (bas latin); *historiographus*. Dérivés latins très tardifs: *historiālis*, *historior*, *historiola*, *historiuncula*».

⁷ Manlio Cortelazzo - Paolo Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, volume 5^a, Zanichelli, Bologna 1988, si veda s.v. “storia”, pp. 1278-79.

Plinio aveva un *modus operandi* molto particolare: sfruttava ogni ritaglio di tempo per leggere di tutto⁸ e, di ciò che leggeva, faceva subito dei riassunti e delle schede. L'autore specifica sempre le sue fonti e presenta senza eccezione dei continui rimandi intratestuali, che rivelano un'architettura dell'opera solida e ben strutturata. Conte evidenzia come Plinio faccia parte, in un certo senso, del destinatario: egli si trova nella posizione di colui che apprende, come se fosse un visitatore di un museo. Lo studioso⁹ spiega come non sia importante il fatto che Plinio disegni e rappresenti il mondo in cui ha vissuto, già per secoli criticato in quanto imperniato di illusioni e di distorsioni della realtà, ma è fondamentale comprendere come in quello stesso mondo trasmessoci dall'antico sia possibile leggere, immaginare e ricostruire il sapere comune del mondo classico, in particolare romano. Inoltre, Conte afferma che il naturalista presenta i dati con una tecnica definita *enumeratio caotica* ovvero mediante un elenco di elementi di cui non è possibile discernere quelli più importanti da quelli che interessano di meno, quelli veritieri da quelli falsi, quelli verosimili da quelli frutto della fantasia. Lo stesso Plinio (*Nat.* 2, 85) scrive:

*Inconperta haec et inextricabilia, sed prodenda, quia sunt prodita, in quis tamen una ratio geometricae collectionis numquam fallacis possit non repudiari, si cui libeat altius ista persequi, nec ut mensura- id enim velle paene dementis otii est-, sed ut tantum aestimatio coniectanti constet animo*¹⁰.

Alcune di queste ricerche non si possono verificare, ma devono essere trascritte e tramandate in quanto devono essere conosciute.

Il pensiero antico del mondo greco riteneva che il naturale fosse distinto e autonomo rispetto alle cose umane. Rispetto a ciò, Plinio sembra fare un passo indietro: tuttavia non si deve ritenere che lo studioso volesse ritornare ad interpretare la Natura con una chiave di lettura mitico-animistica¹¹. Conte definisce il pensiero di Plinio una “concezione intermedia”, proveniente da un determinato grado di animismo e antropomorfismo, di finalismo e di meccanicismo. Non si può riscontrare in Plinio l'utilizzo di un metodo sperimentale, ovverosia di un metodo che si incentri sulla formulazione di ipotesi che

⁸ Gian Biagio Conte, *L'inventario del mondo, ordine e linguaggio della natura nell'opera di Plinio il Vecchio*, in *Storia naturale*, libro I, Einaudi editore, Torino 1982, p. XVIII.

⁹ Ibidem, p. XX.

¹⁰ «Sono ricerche inverificabili e inestricabili, ma devono essere esposte, perché sono state pubblicate: in queste, tuttavia, solo il ragionamento geometrico, mai calcolo ingannevole, non può essere rifiutato, se a qualcuno piaccia approfondire questa cosa in modo più specifico, non per la misura – infatti ciò è quasi un dovere dell'ozio folle-, ma affinché la valutazione valga solamente per un giudizio ipotetico» (trad. mia).

¹¹ Ibidem, p. XXXV.

debbano poi essere verificate dai dati che si riscontrano in natura. Egli usa i dati sperimentali per verificare uno stato predeterminato della natura. Conte evidenzia come la *Naturalis historia* sia un "testo di cultura": "l'immagine del pubblico che esso contiene, è certo l'immagine più compiuta del sapere comune antico, e insieme di tutte le implicazioni affettive che ad esso fanno da corteggio e da orizzonte culturale. (Di qui l'importanza assolutamente unica di questo testo)"¹². Plinio, nella costruzione di ciò che deve dire, non lascia fuori nulla di non ricordato: riporta anche le ipotesi considerate non veritiere, dando così al lettore la possibilità di accorgersi che ciò che, in potenza, poteva considerare veritiero, nel concreto, non lo era. Lo studioso costruisce un testo in cui informazioni considerate corrispondenti al vero, sbagliate o dubbie trovano lo stesso grado di accoglienza.

Plinio dedica tutto il primo libro alla specificazione dei contenuti presenti nei successivi trentasei. Si tratta di un vero e proprio riassunto, un indice di tutti i capitoli che sono parte integrante di una determinata tematica. È possibile notare una chiara architettura organizzativa che prevede, inizialmente, la dicitura "*libro* (segue il numero romano dello stesso) *continetur*"; è presente poi l'elenco dei contenuti del libro espresso mediante il complemento di argomento; successivamente, Plinio inserisce la *summa* ovvero il numero totale di notizie raccolte; infine sono presenti, ben distinte sotto la voce *ex auctoribus*, le fonti romane e straniere (soprattutto greche). Come scrivono i curatori dell'edizione Einaudi¹³, si deve considerare il fatto che Plinio abbia inserito nell'indice una fonte che, poi, non ha utilizzato: in questo caso, nonostante l'errore, lo studioso tramanda ai posteri l'ampiezza della sua conoscenza e della sua cultura.

Da un punto di vista ideologico, Plinio pone come fine della sua opera quello di giovare al mondo. Conte e Pianezzola¹⁴ parlano di filantropia dell'autore, che ha le radici all'interno della filosofia stoica. Questa sua apertura allo stoicismo si può riscontrare all'interno del II libro, il quale tratta di cosmologia; grazie ad essa, Plinio può presentare numerosi argomenti che spaziano dalla fisiologia umana ai culti e alla religione. La cultura e la civiltà romana fanno da sfondo all'intera opera e gli permettono di analizzare gli esseri umani individuandone vizi e virtù. È sufficiente leggere qualche riga per rendersi conto dell'elevato numero di informazioni sulla società antica che si possono estrapolare (*Nat.* 2, 1-2)¹⁵:

¹² Ibidem, p. XXXVI.

¹³ Le note e le traduzioni dell'edizione Einaudi sono di Alessandro Barchiesi, Roberto Centi, Mauro Corsaro, Arnaldo Marcone, Giuliano Ranucci. Cfr. vol. I, p. 25.

¹⁴ *Il libro della letteratura latina*, p. 706.

¹⁵ Il testo latino proviene dall'edizione Einaudi.

[1] *Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum neque interitum umquam. huius extera indagare nec interest hominum nec capit humane coniectura mentis.* [2] *sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, infinitus ac finito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura*¹⁶.

Da un punto di vista stilistico¹⁷, Plinio non ha posto molta attenzione alla forma: questa scelta è comprensibile vista l'ampiezza della sua enciclopedia. Anche Marco Terenzio Varrone produsse molte opere, le quali presentano uno stile non molto curato. D'altra parte, scrisse libri così numerosi che era impossibile curare anche quell'aspetto: Valerio Massimo, come ricorda Concetto Marchesi¹⁸, scrisse che Varrone finì allo stesso tempo di vivere e di scrivere, morendo sulla sua stessa poltrona.

La *Naturalis historia*, nel corso dei secoli, suscitò molto interesse, anche se la sua lettura era difficile non solo all'interno delle scuole, ma anche tra gli studiosi, a causa della sua mole. Fortunatamente questa difficoltà può essere superata grazie al primo volume, dove è possibile scegliere l'area di interesse. Infatti, la presenza degli indici generali contenuti all'inizio agevola la consultazione dell'intera opera. Certamente si diffuse il testo originale e completo, ma cominciarono ad emergere anche dei compendi, dei riassunti e dei passi antologici delle parti più interessanti e utili: si pensi ai *Collectanea rerum memorabilium* di Giulio Solino¹⁹, che visse tra la metà del II e l'inizio del III secolo. All'interno della sua opera riprese le notizie più curiose inerenti ai popoli, agli animali e alle piante. La fortuna di Plinio continuò per tutto il Medioevo e per l'intera età moderna, giungendo infine ai nostri giorni. Oggi, per gli studiosi, Plinio rappresenta una chiave di accesso al mondo antico: permette di conoscere la scienza dell'antichità, la medicina, la religione, il folklore.

Italo Calvino, nella prefazione alla *Naturalis historia* intitolata *Il cielo, l'uomo, l'elefante*, spiega: “L'uso che di Plinio si è sempre fatto, credo, è quello della consultazione, sia per conoscere cosa gli antichi sapevano o credevano di sapere su un dato argomento, sia per

¹⁶ «Il mondo e tutta questa realtà che piace, con un altro nome, chiamare cielo, nella cui volta celeste conducono la propria esistenza tutte le cose, è conveniente credere che sia una divinità, eterna, immensa, e mai generata e morta. Indagare su ciò che è al di fuori di questo, non interessa agli uomini, né afferra le ipotesi della mente umana. È sacro, eterno, immenso, tutto intero nel tutto, anzi è senza dubbio esso stesso il tutto, infinito e simile al finito, determinato per tutte le cose e simile all'indeterminato, capace di abbracciare tutte le cose, fuori e dentro, ed è la stessa creazione della natura e la natura stessa».

¹⁷ *Il libro della letteratura latina*, p. 706.

¹⁸ Concetto Marchesi, *Storia della letteratura latina*, 8ª ristampa, Giuseppe Principato editore, 1957-58, [1925-27], p. 321.

¹⁹ *Il libro della letteratura latina*, p. 707.

singolare curiosità e stranezze. [...] Ma Plinio è anche autore che merita una lettura distesa, nel calmo movimento della sua prosa, animata dall'ammirazione per tutto ciò che esiste e dal rispetto per l'infinita diversità dei fenomeni"²⁰. Per Calvino la *Naturalis historia* rivela la presenza di due caratteri tipici di Plinio: non solo quello di uno scrittore filosofo e poeta, intento ad indagare i misteri dell'esistenza umana, animale e terrestre; ma anche quello di uno studioso che brama di raccogliere tutto lo scibile. Nel suo reperire notizie, Plinio ha sempre posto attenzione alla fonte e, in modo critico, ha sempre cercato di distinguere ciò che considerava veritiero, da ciò che registrava pur ritenendolo un'invenzione.

Come scritto sopra riguardo a *Nat.* 2, 1-2 (cfr. *supra*), per l'autore il mondo è una divinità eterna, immensa, ingenerata e imperitura. Nonostante sia tutto questo, Plinio cerca di descriverlo. Calvino evidenzia come egli abbia "quello che sarà la principale dote della prosa scientifica: rendere con nitida evidenza il ragionamento più complesso traendone un senso di armonia e di bellezza"²¹. In questo e nella raccolta dati consiste il suo più grande contributo alla letteratura latina e a noi posteri.

Conte ricorda come lo stoicismo considerava la Natura come benigna e provvidenziale: Plinio accoglie questo pensiero, considerando ciò che Conte definisce "antropocentrismo stoico".

Come si vedrà in modo più particolareggiato nei prossimi capitoli, il naturalista non crede nelle superstizioni, ma a volte non le riconosce (cfr. libro VII). Calvino ricorda che l'antico talvolta scrive trattando degli argomenti che lui stesso ha potuto verificare, o a cui ha assistito. Basti un esempio (*Nat.* 7, 33):

*Tergeminos nasci certum est Horatiorum Curiatorumque exemplo. Super inter ostenta ducitur praeterquam in Aegypto, ubi fetifer potu Nilus amnis. Proxime supremis Divi Augusti Fausta quaedam e plebe Ostiae duos mares, totidem feminas enixa famem, quae consecuta est, portendit haud dubie. Reperitur et in Peloponneso quinos quater enixa, maioremque partem ex omni eius vixisse partu. Et in Aegypto septenos uno utero simul gigni auctor est Trogus*²². Plinio spiega che i parti trigemellari sono normali, ma un parto che preveda un

²⁰ Italo Calvino, *Il cielo, l'uomo, l'elefante*, in Plinio, *Storia naturale*, libro I, Einaudi editore, 1982, p. VII. Il testo è stato ristampato nella raccolta di saggi pubblicata postuma *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano, 1991.

²¹ *Il cielo, l'uomo, l'elefante*, p. IX.

²² «È certo che nascano i gemelli di un parto trigemino grazie all'esempio degli Orazi e dei Curiazi. Un numero superiore è ritenuto un fatto tra i prodigi, tranne che in Egitto, dove il Nilo rende fecondo chi beve l'acqua. Recentemente, durante i funerali del divino Augusto, Fausta, una certa plebea di Ostia, partorì due maschi e altrettante femmine, fu un presagio senza dubbio della carestia che giunse. Si trova, nel Peloponneso, [una donna che ha] partorito per quattro volte cinque figli, e tutte le volte, la maggior parte di loro è sopravvissuta al parto. Trogo afferma che in Egitto si possono generare contemporaneamente sette figli con un solo parto» (trad. mia).

numero superiore di bambini è ritenuto un prodigio ovunque tranne che in Egitto: il fiume Nilo, infatti, rende fecondo colui che ne beve le acque. Nel Peloponneso si parla di una donna che ha avuto quattro parti pentagemellari. Per l’Egitto, Pompeo Trogo addirittura attesta che le donne possono, in una sola volta, partorire sette figli. Ci sono molti fatti per i quali l’autore preferisce non esporsi nel dire se siano veri o falsi: per lo studioso sarebbe in ogni caso una scelta migliore consultare le fonti. Proprio per questo le esplicita, ritenendo i Greci l’esempio da seguire in quanto non solo sono i più antichi, ma anche i più precisi nell’osservazione della realtà fenomenica²³.

1.2 Il libro XXX della *Naturalis historia*

Il libro XXX è composto da 53 capitoli. All’interno del I libro è possibile leggere il seguente indice:

medicinae ex animalibus reliquae prioris libri.

[1] *de origine magices*

[2] *quando et a quo coeperit. a quibus celebrata sit*

[3] *an exercuerit eam Italia. quando primum senatus vetuerit hominem immolari*

[4] *de Galliarum Druidis*

[5] *de generibus magices*²⁴

[7] *opinio Magorum de talpis. med. V*

[8-53] *reliquae medicinae per morbos digestae in animalibus quorum genera non sunt placida aut fera*²⁵.

U. Capitani e I. Garofalo²⁶ affermano che si è ipotizzato che i libri XXIX e XXX costituissero inizialmente un unico volume. Questa teoria è stata proposta a causa della seguente espressione (*Nat.* 30, 12):

²³ *Il cielo, l’uomo, l’elefante*, p. XI.

²⁴ Manca nell’indice di Plinio il riferimento al capitolo 6. Esso tratta di Nerone, che era molto interessato ad apprendere le arti magiche, e del giudizio dell’autore riguardo alla magia.

²⁵ «Rimedi ricavati dagli animali [oltre a quelli] del libro precedente. [1] Sull’origine della magia; [2] Quando e da chi iniziò, da chi è stata praticata; [3] L’Italia l’ha praticata? Quando per la prima volta il senato vietò di immolare l’uomo; [4] Sui Druidi delle Gallie; [5] Sui generi della magia; [7] L’opinione dei Magi sulle talpe. Rimedi; I rimanenti rimedi divisi per malattie ottenuti da animali i generi dei quali non sono mansueti o feroci» (trad. mia).

²⁶ Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, traduzioni e note di Umberto Capitani e Ivan Garofalo, Einaudi, Milano 1986.

*Extant certe et apud Italas gentes vestigia eius in XII tabulis nostris aliisque argumentis, quae priore volumine exposui*²⁷.

«Presso le popolazioni italiane saltano certamente agli occhi delle tracce di magia nelle nostre leggi delle XII tavole e in altri contenuti, che ho esposto in un volume precedente».

Secondo questa ipotesi, Plinio si starebbe riferendo al libro XXVIII, paragrafo 17 (*Nat.* 28, 17):

*Haec satis sint, exemplis ut appareat, ostentorum vires et in nostra potestate esse ac, prout quaeque accepta sint, ita valere. In augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos, qui quamque rem ingredientibus observare se ea negaverint, quo munere divinae indulgentiae maius nullum est*²⁸.

Plinio decide, successivamente, di dividere il *volumen* in *duo volumina*, in quanto la materia era molto ampia. Quindi il testo che contiene l'inesattezza *priore volumine exposui* non è stato modificato probabilmente per una mancata rilettura del passo da parte dell'autore.

Vi sono altre conferme che testimoniano che i due libri XXIX e XXX fossero inizialmente uniti:

- a) entrambi contengono lo stesso argomento, ovvero i rimedi animali per le singole malattie *a capite ad calcem*;
- b) il libro XXIX (*Nat.* 29, 143) termina con le malattie relative all'orecchio:

*Mel utilissimum auribus quoque est, in quo apes immortuae sint. Parotidas comprimit columbinum stercus vel per se vel cum farina hordeacea aut avenacea, noctuae cerebrum vel iocur cum oleo infusum auriculae, multipeda cum resinae parte tertia inlita, grylli sive inliti sive adalligati*²⁹.

Il libro XXX (*Nat.* 30, 31) riprende i rimedi per le malattie della bocca, quindi è riscontrabile una continuità:

²⁷ Ibidem, volume IV, p. 404.

²⁸ «Queste informazioni siano sufficienti affinché si veda con esempi come anche le forze dei prodigi siano in nostro potere e così valgano a seconda di come ciascuna cosa sia stata interpretata. Certamente si riscontra nella disciplina degli auguri che né maledizioni, né alcun auspicio appartiene a quelli, i quali nell'intraprendere ogni cosa hanno detto di non aver messo cura nelle cose; del qual dono la divina indulgenza non ne può dare un altro di più grande» (trad. mia).

²⁹ «Il miele migliore anche per le orecchie è quello in cui siano morte le api. Riducono le parotiti lo sterco dei piccioni o da solo o con la farina d'orzo o d'avena, il cervello di civetta o il [suo] fegato versato con olio nell'orecchio, il millepiedi cosperso per un terzo di resina, i grilli sia in applicazione di olio, sia legati» (trad. mia).

*Gravedinem invenio finiri, si quis nares mulinas osculetur. Uva et faucinum dolor mitigatur fimo agnorum, priusquam herbam gustaverint, in umbra arefacto [...]*³⁰.

- c) nelle fonti sono presenti gli stessi autori, dai quali sono riprese le informazioni;
- d) nell'indice, per ogni animale è scritto il numero di impiego tra i libri XXIX e XXX. Inoltre, è indicato anche quante volte quell'animale è citato nel libro o in quello successivo.
- e) contro questo dato si può obiettare che i conteggi non solo potrebbero essere posteriori alla suddivisione dei due libri, ma anche che potrebbe trattarsi di un intervento non autoriale successivo.

È stata anche avanzata l'ipotesi³¹ che la trattazione della magia all'inizio del libro XXX fosse, in precedenza e nella teoria che ritiene i libri XXIX e XXX uniti, posta all'inizio del *volumen*: se Plinio l'avesse scritta per la ripartizione in due libri e inserita dove si trova ora, il sintagma *priore volumine* non sarebbe comprensibile. Tra l'altro, la presenza della spiegazione sulla magia a metà del *volumen* unico sarebbe priva di significato in quanto interrompe la trattazione dei rimedi di origine animale. Non sono chiari i motivi per cui Plinio abbia posticipato il trattato sulla magia all'inizio del libro XXX; ma si sa che lo spazio vuoto lasciato dallo spostamento è stato colmato con una breve trattazione di storia della medicina.

Il libro XXX si apre con un trattato sulla magia piuttosto breve: è infatti costituito da 7 capitoli. Seguirà ora un'analisi ed un commento relativo a ciascuno di questi, in cui si cercheranno di evidenziare le fonti dello studioso, i passaggi intratestuali inerenti alla magia nella *Naturalis historia*, e, infine, si prenderanno in esame anche quelli intertestuali per dialogare con altre fonti sia della letteratura latina sia di quella greca.

Plinio, nel primo libro, inserisce per ogni volume della sua opera gli argomenti trattati; il totale delle notizie, dei rimedi e delle osservazioni svolte; le fonti, per le quali distingue quelle romane da quelle greche; alcune fonti di medicina³². Per il libro XXX, lo studioso ha raccolto 854 rimedi, notizie e osservazioni; tra le fonti romane cita Marco Varrone, Nigidio, Marco Cicerone, Sestio Nigro (*qui Graece scripsit*), Licinio Macro; tra le fonti greche ricorda Eudosso, Aristotele, Ermippo, Omero, Apione, Orfeo, Democrito e Anassilao³³.

³⁰ «Ho scoperto che il raffreddore termina se qualcuno bacia le narici di un mulo. Il dolore dell'ugola e della gola si riduce con lo sterco degli agnelli, seccato all'ombra, prima che abbiano assaggiato l'erba» (trad. mia).

³¹ Cfr. introduzione al capitolo XXIX di Umberto Capitani in *Storia Naturale*, volume IV, pp. 256 e ss.

³² Si veda *supra*, alle pp. 3 e seguenti, l'architettura del primo libro.

³³ *Nat.* 1, Einaudi, pp. 171-75.

1.3 Analisi e commento del trattato sulla magia nel libro XXX della *Naturalis historia*³⁴

1.3.1 Trattato sulla magia: capitolo primo

*Magicas vanitates saepius quidem antecedente operis parte, ubicumque causae locusque poscebant, coarguimus detegemusque etiamnum. In paucis tamen digna res est, de qua plura dicantur, vel eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe plurimisque saeculis valuit. Auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redegit. 2. Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore sanctioremque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque suggererit, misquisse artes mathematicas, nulla non avido futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum regibus imperet*³⁵.

Nel primo capitolo, Plinio scrive *antecedente operis parte*: si sta certamente riferendo al libro XXVIII (si consideri l'ipotesi dell'unione tra i libri XXIX e XXX, esposta nel par. 1.2). In quel libro, infatti, vi sono dei riferimenti alla magia, già evidenziati da Muratore³⁶. Plinio afferma che la magia domina *artium tres alias imperiosissimas humanae mentis* ovvero che essa controlla tre potentissime facoltà della mente umana: la religione, la medicina e la divinazione.

Secondo lo studioso, la magia sarebbe nata dalla medicina, poi si è spostata a dominare la sfera religiosa e infine ha compreso anche l'astrologia, proprio perché l'uomo ha una

³⁴ Questa analisi parte dalle note al testo dell'edizione Einaudi e si propone di approfondire la tematica della magia.

³⁵ «Certamente più volte nella parte precedente dell'opera, ovunque le ragioni ed il luogo lo richiedevano, abbiamo confutato le falsità magiche ed ancora le metteremo allo scoperto. Tuttavia, l'argomento degno è fra i pochi, sul quale sono dette più cose, e anche su questo stesso poichè la più ingannevole delle arti si rinforzò moltissimo in tutto il mondo e per diversi secoli. Nessuno si stupisca che per essa ci fosse la massima autorità, dal momento che unica tra le arti incorporata in una sola, ha racchiuso in sé le altre tre grandi dominatrici della mente umana. Nessuno dubiterà che sia nata prima dalla medicina e sotto forma di salvezza, si insinuò come medicina più alta e più santa, così alle promesse molto dolci e molto desiderate aggiunse le forze della religione, per le quali, anche ora soprattutto, il genere umano non vede chiaro, e, affinché subentrasse anche questo, si sono mischiate le arti matematiche: nessuno non è avido di conoscere il futuro riguardo a se stesso e non c'è nessuno che non creda che queste notizie molto sincere sono derivate dal cielo. Così, conquistati i sentimenti degli uomini con un triplice vincolo, [la magia] crebbe in una così grande sommità, che ancora oggi prevale in gran parte dei popoli e in oriente comanda ai re dei re» (trad. mia).

³⁶ Plinio il Vecchio, *La magia e i rimedi di origine animale, il libro XXX della "Naturalis historia"*, a cura di Tarcisio Muratore, edizione Tutti autori, Milano 2010. Si veda in particolare la nota 1, p. 13.

pungente *curiositas* che lo spinge a voler conoscere ciò che verrà. Controllando questi tre pilastri, la magia è presente in numerosi popoli e *regum regibus imperet*.

In realtà, lo scrittore della prima età imperiale ha lasciato diversi riferimenti alla magia³⁷: non solo nel libro XXVIII e XXIX, ma anche nei precedenti.

In *Nat.* 28, 157, Plinio racconta:

*Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt ob idque villarum portis praefigunt. Hoc idem praestare et pellis e cervice solida manica existimatur, quippe tanta vis est animalis praeter ea, quae retulimus, ut vestigia eius calcata equis adferant torporem*³⁸.

Le teste dei lupi seccate erano inchiodate alle porte delle case in campagna per scacciare i malefici. Inoltre, le *vestigia* dei lupi calpestate dai cavalli hanno, su questi ultimi, un effetto narcotico. Claudio Eliano (165/70-235), nel *De natura animalium*³⁹, ha raccolto numerose informazioni leggendarie sugli animali, utilizzando anche come fonte Plinio. L'opera di Eliano si compone di diciassette libri ed è costituita da una molteplicità di informazioni di natura zoologica e di racconti veritieri (o perlomeno ritenuti tali). Tutto ciò che scrive non deriva da ciò che vede con i suoi occhi, ma ripropone un *ipse dixit* di autori greci. Il lavoro di Eliano vuole dimostrare la saggezza della *φύσις*, infatti lo Stoicismo riteneva che le piante e gli animali esistessero in funzione dell'uomo (pensiero non affine al mondo greco, ma pervenutoci grazie all'Antico Testamento⁴⁰). Anche Eliano ci trasmette delle informazioni sui lupi (I, 36):

³⁷ I riferimenti alla magia sono numerosi e tra questi si possono ricordare: *Nat.* 8, 105; *Nat.* 24, 156 e 160 e ss.; *Nat.* 25, 24-25; *Nat.* 25, 83; *Nat.* 25, 127-28; *Nat.* 27, 57; *Nat.* 28, 92 e ss.; *Nat.* 28, 188; *Nat.* 29, 81-83.

³⁸ «Dicono che la testa del lupo invecchiata faccia resistenza contro i malefici, per questo motivo la infiggono alle porte delle case di campagna. Allo stesso modo, si ritiene che assicurano questo anche le pelli del collo portate a mo' di manicotto compatto, poiché l'animale ha una così grande forza, oltre alle cose che abbiamo riportato sopra, che se le loro impronte sono calpestate dai cavalli, questi ultimi sono presi dal torpore» (trad. mia).

³⁹ Claudio Eliano, *De natura animalium*, introduzione, traduzione e note a cura di Francesco Maspero, volume I (libri I-VIII), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1998. Le informazioni riportate provengono dall'introduzione di Maspero.

⁴⁰ *Genesi* 1, 26-28: «Poi Iddio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: domini sopra i pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la terra”. Iddio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; lo creò maschio e femmina. E Dio li benedisse e disse loro: “Prolificate, moltiplicatevi e riempite il mondo, assoggettatelo e dominate sopra i pesci del mare e su tutti gli uccelli del cielo e sopra tutti gli animali che si muovono sopra la terra”». Il testo è preso da *La Sacra Bibbia*, traduzione dai testi originali a cura di Fulvio Nardoni, Giovanni Robaldo, Giovanni Castoldi, Fedele Pasquero, Edizioni Paoline, Torino, 1973 [1968].

ἵχνης δὲ λύκου πατεῖ κατὰ τύχην ἵππος, καὶ νάρκη περιέληφεν αὐτόν. Εἰ δὲ ὑπορρίψειας ἀστράγαλον λύκου τετρώρω θέοντι, τὸ δὲ ὥς πεπηγὸς ἐστήζεται, τῶν ἵππων τὸν ἀστράγαλον πατησάντων⁴¹.

Come si può notare, Eliano, come Plinio, afferma che se un cavallo calpesta le orme di un lupo riceve immediatamente un effetto narcotico; e aggiunge che se una persona getta l'astragalo del lupo addosso a dei cavalli che stanno trascinando una quadriga, questi si paralizzano all'istante, subito dopo averlo calpestato.

Anche Panfilo, nei *Geoponica*, tratta dell'effetto narcotico che hanno sui cavalli le orme di lupo. In greco γεωπονικός è un aggettivo che indica il lavoro della terra e quindi l'agricoltura. L'opera è stata scritta da diversi autori nel X secolo e, tra le varie fonti, compare Plinio. Per la scrittura del cap. 44, il naturalista si è servito di Senocrate.

In *Nat.* 8, 105, Plinio parla della iena, della quale tratta già Aristotele in *De generatione animalium*, dove parla appunto della ὕαινα⁴². Si credeva che questi animali avessero sia gli organi maschili sia quelli femminili: un anno sono maschi e, l'anno successivo, sono femmine. Si tramanda che quest'ultimo, tra le case dei pastori, imiti la voce umana e che sia in grado di imparare il nome di qualcuno per cercare di attirarlo fuori e sbranarlo. È capace anche di imitare i conati di vomito per attirare i cani. Essa è l'unica tra gli animali che riesce a scavare nelle sepolture per riportare i cadaveri alla luce. Ctesia⁴³ afferma che può imitare la voce umana e sembra che potesse anche dire il nome κυνόλυκος (che significa “cane lupo”); Strabone recupera le caratteristiche enunciate da Plinio, ma modifica il nome in κροκούττας⁴⁴. Il naturalista scrive anche (*Nat.* 8, 106):

*Praeterea umbrae eius contactu canes obmutescere, et quibusdam magicis artibus omne animal, quod ter lustraverit, in vestigio haerere*⁴⁵.

Il libro XXIV tratta delle piante officinali e le fonti di Plinio si fanno via via più esotiche: lo Pseudo-Democrito, lo Pseudo-Pitagora, i Magi e i Persiani⁴⁶. Si tratta anche di un esotismo geografico, infatti si menzionano l'Egitto, la Siria, Battria, Susa, l'Armenia e la Misia. In *Nat.* 24, 72, Plinio afferma che il carbone che si ricava dalla combustione di un certo albero, se

⁴¹ *De natura animalium*, I, 36. “Se un cavallo inavvertitamente calpesta le orme di un lupo, si narcotizza. Se uno getta l'astragalo di un lupo contro dei cavalli che stanno trascinando una quadriga, questa si ferma di colpo, come paralizzata, se i cavalli lo calpestano” (trad. di Maspero).

⁴² Cfr. *Storia naturale*, Einaudi, vol. II, p. 209, § 105, nota 1.

⁴³ Cfr. p. 189, § 72, nota 4.

⁴⁴ Cfr. Strabone, *Geografia*, XVI, 4, 16.

⁴⁵ «Inoltre, si ritiene che tramite il contatto con l'ombra di lei, i cani diventino muti, e tramite certe arti magiche qualunque animale intorno al quale la iena abbia girato per tre volte, rimangano attaccati sul posto» (trad. mia).

⁴⁶ *Ibidem*, vol. III, introduzione al libro XXIV.

spento con l’orina di bue e posto all’ombra, si può riaccendere quando si voglia. Secondo i Magi, contro i quali Plinio tratterà un’invettiva nel libro XXX, si otterrebbe il medesimo effetto con l’orina di eunuco.

In *Nat.* 24, 156, racconta:

*In promisso herbarum mirabilium occurrit aliqua dicere et de magicis. Quae enim mirabiliores? Primi eas in nostro orbe celebravere Pythagoras atque Democritus, consecrati Magos. Coracesia et calicia Pythagoras aquam glaciari tradit, quarum mentionem apud alios non reperio, nec apud eum alia de his*⁴⁷.

Come si può notare da questo passo, Plinio non rinuncia a trasmettere nessuna informazione: tutto deve essere riportato, anche se lo studioso non ci crede. In questo caso, il naturalista trova presso Pitagora e Democrito, le notizie, prese dai Magi, che riguardano la coracesia e la calicia, due piante che sono in grado di ghiacciare l’acqua.

In *Nat.* 24, 160 e seguenti, Plinio parla di Democrito⁴⁸, il quale avrebbe scritto i *Chirocmeta*⁴⁹, un’opera piena di *mirabilia*. A questo punto, il naturalista riporta numerosi esempi di piante considerate magiche. Egli tratta dell’erba *aglaophotis*⁵⁰, oggi chiamata peonia, che è impiegata dai Magi per invocare gli dei; l’achemenide, invece, somministrata ai furfanti, permette di far loro dichiarare tutte le colpe di cui si sono macchiati. Infatti, questa pianta provoca delle allucinazioni per cui i colpevoli credevano di essere in presenza degli dei, e quindi confessavano tutti gli sbagli commessi. L’*arianis* presenta il colore del fuoco e, se raccolta quando il sole si trova nel Leone, fa incendiare subito la legna piena d’olio, non appena entra in suo contatto. L’*ophiusa*, non particolarmente bella a vedersi, causa delle allucinazioni di serpenti, talmente spaventosi che l’individuo può arrivare al suicidio. La *theangelis* veniva assunta tramite pozione dai Magi prima della divinazione; il *theombrotion* veniva preso dai re della Persia per curare le malattie fisiche, per ottenere l’equilibrio della mente e il senso di giustizia. Plinio conclude il capitolo, dopo un lungo elenco, affermando che i Magi credevano che tutte queste piante avessero tali proprietà magiche (riprenderà il discorso in *Nat.* 26, 18-20).

⁴⁷ «Nella trattazione delle piante straordinarie occorre dire alcune cose anche sulle piante magiche. Infatti, quali sono più degne di ammirazione? Per primi nella nostra terra le celebrarono Pitagora e Democrito, che avevano seguito i maghi. Pitagora tramanda che l’acqua è ghiacciata dalla coracesia e dalla calicia, delle quali non trovo menzione presso altri, né presso di lui altre informazioni su queste piante» (trad. mia).

⁴⁸ Cfr. *Storia naturale*, Einaudi, vol. III (parte seconda), pp. 595 e ss.

⁴⁹ *Chirocmeta* significa “cose fatte con le mani”. In realtà, oggi si pensa che sia più probabile che l’opera sia stata scritta dall’egiziano Bolos di Mendes, un grande falsario che contribuì a diffondere dei florilegi firmandosi come Democrito. Cfr. p. 595, § 160, nota 1.

⁵⁰ Il nome significa “dalla luce brillante”, infatti aveva dei bei colori. Cfr. *Storia naturale*, III (parte seconda), p. 595, § 160, nota 3.

In *Nat.* 25, 24-25, libro in cui sono trattate le erbe officinali di crescita spontanea, Plinio si meraviglia del fatto che i Greci abbiano reso note le conoscenze relative alle erbe nocive. *Sed quae fuit venia monstrandi qua mentes solverentur, partus eliderentur, multaque similia*⁵¹? Infatti, Plinio non vuole trattare di sostanze che provocano l’aborto, di filtri amorosi e di altre piante magiche, a meno che non siano pericolose, delle quali comunque critica la fiducia che le persone serbano per esse. Lo studioso considera più che sufficiente elencare e spiegare le erbe benefiche, come servizio per l’umanità.

In *Nat.* 25, 83, Plinio descrive l’Ischemone⁵², erba che permette di fermare subito le emorragie, non solo quando la vena è aperta, ma anche se è tagliata. Funziona in due modi: quando viene portata come amuleto, e quando è inserita all’interno delle narici. Successivamente, in *Nat.* 25, 127-28, Plinio elenca delle erbe officinali da utilizzare contro le arti magiche. La prima che nomina è l’erba moli, una pianta che gli studiosi, ancora oggi, non sono riusciti ad identificare⁵³. Omero, nell’*Odissea*, scrive (Hom. *Od.* 10. 302-06)⁵⁴:

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης
ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.
ρίζῃ μὲν μέλαν ἔσχε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·
μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δὲ τ’ ὀρύσσειν
ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται⁵⁵.

Plinio riprende l’informazione su quest’erba dall’*Odissea* di Omero. Lo studioso parla anche dell’erba di Mitridate e della scordotide. La prima presenta un gambo alla cui base sono presenti due foglie e, alla sommità, un fiore rosa⁵⁶; la seconda ha le foglie molto simili alla quercia e ha un gusto amaro⁵⁷. Queste due piante messe insieme rientrano all’interno della categoria degli antidoti. Successivamente, il naturalista parla della centaurea e del seme di betonica che aiutano ad espellere le sostanze dannose⁵⁸.

⁵¹ *Nat.* 25, 25. «Ma quale scusa c’era per diffondere le modalità tramite le quali le menti vengono sconvolte, i parti vengono impediti, e molte cose simili?» (trad. mia).

⁵² Come riporta la nota 2, § 83 a p. 669 del III volume (parte seconda), in greco il lessema ἴσχυιμος ha come significato “che ferma il sangue”.

⁵³ Cfr. *Storia naturale*, volume III (parte seconda), p. 637, nota 1, § 26.

⁵⁴ Il testo greco è ripreso dal seguente volume: Omero, *Odissea*, a cura di Guido Paduano, Einaudi, Torino, 2010.

⁵⁵ «Così dicendo, l’uccisore di Argo mi diede l’erba/ strappandola da terra, e mi mostrò la sua natura./ La radice era nera, il fiore simile a latte./ Gli dei la chiamano moly e, per gli uomini/ è difficile strapparla, ma gli dei possono tutto» (trad. di G. Paduano).

⁵⁶ Cfr. *Nat.* 25, 62.

⁵⁷ Cfr. *Nat.* 25, 63.

⁵⁸ Plinio ne nomina molte altre, vd. §127-28 del libro XXV.

Nel libro XXVII, Plinio tratta ancora le erbe officinali spontanee e, in particolare, al paragrafo 57 dichiara (*Nat.* 27, 57):

*Catanancen Thessalam herbam, qualis sit, describi a nobis supervacuum est, cum sit usus eius amatoria tantum*⁵⁹.

Il naturalista afferma che questa pianta⁶⁰ è utilizzata solo per i filtri d'amore. Il suo nome deriva dal greco *κατανάγκη*, che significa “costrizione” e si collega agli effetti magici dell'erba. Per rivelare che i maghi sono degli impostori, lo studioso ricorre ad un'analogia: quando la pianta diventa secca si contrae come fanno le unghie delle zampe dell'avvoltoio morto. Paola Cosci⁶¹ ipotizza che la contrazione dell'erba seccata venga collegata con la capacità stessa della pianta di ottenere, grazie ai filtri d'amore, l'innamoramento di una persona, ipotesi che è accreditata dal nome dell'erba officinale.

Il libro XXVIII tratta i rimedi degli animali, che Plinio riprenderà nel libro XXX. Qui (*Nat.* 28, 92 e ss.), lo studioso recupera il discorso sulla iena, considerata dai Magi come l'animale che possiede delle facoltà magiche, nonché la capacità di far perdere il senno agli uomini. Essa riesce a spaventare notevolmente le pantere, fino al punto che queste ultime non attaccano le persone che portano come amuleto un lembo di pelle di iena⁶²; addirittura si crede che se si mettessero vicini due lembi di pelle di ciascun animale, i peli della pantera cadrebbero all'istante. Inoltre, quando le iene scappano perché inseguite da un cacciatore, potrebbero andare verso destra o verso sinistra. Nel primo caso, quando si trovano a percorrere le impronte dell'uomo che le precede, quest'ultimo perderebbe la ragione e cadrebbe da cavallo; nel secondo caso essa verrebbe catturata in quanto debole. La cattura sarebbe facilitata nel caso in cui il cacciatore avesse fatto sette nodi⁶³ alla sua cintura ed al frustino che impiega per spronare il cavallo. In *Nat.* 28, 188, Plinio riporta la notizia che le persone che hanno delle lentiggini non possono prendere parte ai riti di magia.

Il naturalista, in *Nat.* 29, 81-83, dà un proprio giudizio negativo esplicito sui Magi: non solo ciò che dicono è falsità, ma sostengono addirittura che il cuore di gufo messo sul seno sinistro di una donna che dorme fa in modo che lei riveli tutti i suoi segreti. La fonte di questa notizia è probabilmente lo Pseudo-Democrito (con ripresa da Anassilao o da Senocrate). Infatti, in

⁵⁹ «È superfluo che venga descritto da noi come sia la catanance, un'erba tessala, dal momento che il suo impiego riguarda soltanto i filtri d'amore» (trad. mia).

⁶⁰ Cfr. *Storia naturale*, Einaudi, volume III (seconda parte), p. 839, § 57, nota 2.

⁶¹ Curatrice del libro ventisettesimo dell'edizione Einaudi, cfr. volume III (parte seconda), p. 839, § 57, nota 3.

⁶² Umberto Capitani afferma che la fonte di Plinio dovrebbe essere in questo caso Anassilao.

⁶³ Ai numeri dispari, in particolare al sette, venivano conferite delle proprietà magiche. Cfr. *Storia naturale*, volume quarto, p. 97, § 93, nota 3.

Nat. 32, 49, Plinio riporta il medesimo risultato della rivelazione dei segreti, solo ottenuto attraverso l'impiego di una rana⁶⁴ (certamente di più facile reperimento). Inoltre, sempre nel libro XXIX, il naturalista ricorda che, stando ai Magi, se il cuore di gufo viene portato addosso, i soldati in battaglia diventano più forti ed energici. Plinio continua parlando di una serie di rimedi per i capelli a base di uova di gufo e, ironicamente, commenta riguardo alla difficoltà di trovarle: già è raro trovare un gufo, figurarsi le sue uova.

1.3.2 Trattato sulla magia: capitolo secondo

Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit. Sed unus hic fuerit an postea et alius, non satis constat. Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastren hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit; sic et Aristoteles. Hermippus, qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens C milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positus explanavit, praeceptorem, a quo institutum diceret, tradidit Agonacen, ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse. Mirum hoc in primis, durasse memoriam artemque tam longo aevo, commentariis intercidentibus, praeterea nec claris nec continuis successionibus custoditam. Quotus enim quisque hominum auditu saltem cognitos habet, qui soli nominantur, Apusorum et Zaratrum Medos Babiloniosque Marmarum et Arabantiphocum aut Assylum Tarmoendam, quorum nulla exstant monumenta? Maxime tamen mirum est, in bello Troiano tantum de arte ea silentium fuisse Homero tantumque operis ex eadem in Ulixis erroribus, aedo ut vel totum opus non aliunde constet, siquidem Protea et Sirenum cantus apud eum non aliter intellegi volunt, Circe utique et inferum evocation hoc solum agi. Nec postea quisquam dixit quonam modo venisset Telmesum, religiosissimam urbem quando transisset ad Thessalas matres quarum cognomen diu optinuit in nostro orbe, aliena gente Troianis utique temporibus Chironis medicinis contenta et solo Marte fulminante. Miror equidem Achillis populis famam eius in tantum ad haesisse ut Menander quoque, litterarum subtilitati sine aemulo genitus, Thessalam cognominaret fabulam complexam ambages feminarum detrahentium lunam. Orphea potarem e propinquo eam primum intulisse ad vicina usque superstitionem a medicina provectum, si non experts sedes eius tota Thrace magices fuisse. Primus quod exstet, ut quidem invenio, commentatus est de ea osthane Xerxen regem Persarum bello, quod is Graeciae intulit, comitatus ac velut

⁶⁴ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 335, § 82, nota 5 e p. 569, § 49, nota 1.

semina artis portentosae sparsit obiter infecto, quacumque commeaverat, mundo. Diligentiores paulo ante hunc ponunt Zoroastren alium proconnensium. Quod certum est, hic maxime Osthane ad rabiem, non aviditatem modo scientia eius, Graecorum populos egit. Quamquam animadverto summam litterarum claritatem gloriamque ex ea scientia antiquitus et paene semper petitam. Certe Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc discendam navigavere exiliis verius quam peregrinationibus susceptis, hanc reversi praedicavere, hanc in arcanis habuere. Democritus Apollo Bechen Coptiten et Dardanum e Phoenice inlustravit voluminibus Dardani in sepulchrum eius petitis, suis vero ex disciplina eorum editis. Quae recepta ab ullis hominum atque transisse per memoriam aequae hac nihil in vita mirandum est; In tantum fides istis fasque omne de est, adeo ut qui cetera in viro probant, haec opera eius esse infitientur. Sed frustra. Hunc enim maxime adfixisse animis ea dulcedinem constat. Plenumque miraculi et hoc, pariter utrasque artes efloruisse, medicinam dico magicemque, eadem aetate illam Hippocrate, hanc Democrito inlustrantibus, circa Peloponnensiacum Graeciae bellum, quod gestum est a trecentesimo urbis nostrae anno. Est et alia magices factio a Mose et Ianne et Iotape ac Iudaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren. Tanto recentior est Cytria. Non levem et Alexandri Magni temporibus auctoritatem addidit professioni secundus Osthane comitatu eius exornatus, planeque, quod nemo dubitet, orbem terrarum peragravit⁶⁵.

⁶⁵ «Senza dubbio [la magia] è nata lì, in Persia, da Zoroastro, come si è d'accordo tra gli autori. Ma non è cosa ben nota se Zoroastro sia stato solo uno o in seguito ve ne sia stato anche un altro. Eudosso, il quale volle che la magia fosse da ritenersi la più famosa e la più utile tra le scuole di sapienza, tramandò che questo Zoroastro era vissuto seimila anni prima della morte di Platone; così anche Aristotele. Ermippo, che ha scritto con grande diligenza su tutta quest'arte e ha commentato due milioni di versi composti da Zoroastro anche con gli indici aggiunti dei suoi volumi, tramandò come maestro Agonace, dal quale diceva di essere stato istruito, ma, lo stesso, visse cinque mila anni prima della guerra di Troia. In primo luogo, è strano questo, che il ricordo e l'arte siano durati per un'epoca così lunga, mentre andavano perduti gli scritti [dell'età di mezzo], inoltre non custodita [la magia] da successori né famosi né continui. Quanti infatti tra gli uomini, almeno per sentito dire, considerano coloro che sono conosciuti, i soli che sono nominati, ossia i medi Apusoro e Zarato ed i babilonesi Marmaro e Arabantifoco o l'assiro Tarmenda, di cui non rimangono testimonianze? Tuttavia, è strano soprattutto il fatto che per Omero ci sia stato silenzio riguardo a quest'arte soltanto nella guerra troiana e che ci sia stata una così grande attività della stessa nelle peregrinazioni di Ulisse, a tal punto che tutta l'opera non è costituita altro che di questo, se pure vogliono che Proteo e i canti delle sirene presso di lui non siano intesi in modo diverso, comunque con Circe e con l'evocazione degli inferi, si tratta solo di questo. In seguito, nessuno ha detto in quale modo [la magia] fosse giunta a Telmesso, città religiosissima; quando si fosse diffusa presso le madri tessale, il cui soprannome si mantenne a lungo nel nostro paese, estranea alla gente almeno ai tempi troiani contenta delle medicine di Chirone e col solo Marte che fulminava. Certamente mi meraviglio che la sua fama si sia attaccata a tal punto ai popoli di Achille che anche Menandro, dotato di una finezza della letteratura senza pari, ha intitolato *Tessala* la commedia che ha racchiuso i sotterfugi delle donne che tiravano giù la luna. Penserei che Orfeo abbia introdotto per primo dalle vicinanze la magia fino ai confini della superstizione, portato a far questo dalla medicina, se tutta la Tracia, la sua patria, non fosse stata sprovvista di magia. Il primo che emerge, come certamente trovo documentato, è Ostane, che commentò queste cose dopo aver accompagnato Serse, re dei Persiani, nella guerra che lui portò alla Grecia, e sparse, per così dire, cammin facendo, i semi dell'arte mostruosa nel mondo corrotto, dovunque passasse. I più diligenti pongono, poco prima di questo, un altro Zoroastro del Proconneso. È certo che soprattutto questo Ostane condusse i popoli dei Greci al furore, non

Secondo Plinio, la magia è nata in Persia da Zoroastro. Lo studioso lo cita per la prima volta nel libro VII (*Nat.* 7, 72), a proposito dell'unico uomo che abbia riso il giorno della nascita; mentre in precedenza racconta che non c'è stato alcun bambino che lo abbia fatto appena nato. Aggiunge anche che il suo cervello palpitava così tanto che non poteva toccarsi la testa con la mano: si tratta di un segno che indica la sua futura sapienza. Plinio tratta ancora di lui nel libro XI (*Nat.* 11, 242), nel quale sta parlando dei pascoli, in particolare del sale presente nel terreno. Secondo lui, quest'ultimo ha il sale in quanto altrimenti non si spiegherebbe come mai i formaggi, invecchiando, diventino salati. Poi afferma che Zoroastro è vissuto nel deserto per vent'anni, nutrendosi di un particolare formaggio che lo predispona a non essere corrotto nella vecchiaia. Zoroastro si può considerare un mago per gli antichi e una figura mitica⁶⁶, al quale è stato dato il nome dei magi. Un fatto bizzarro dato che aveva trascorso la vita ad opporsi alle attività dei maghi e riteneva che l'offesa più grave fosse quella di venire definiti degli “stregoni”. Nel corso della storia, si è pensato che egli fosse stato il fondatore della magia in quanto Platone, nell'*Alcibiade Primo*, definiva la scienza dei Magi come scienza di Zoroastro, figlio di Oromazès. Si pensava anche che egli fosse un “Caldeo” e che si dedicasse all'astrologia. Ciò anche grazie al suffisso “astro” del suo nome (non si sapeva infatti che il suo nome non era altro che la forma greca di Zarathushtra). Questo errore potrebbe derivare dal fatto che i Greci non avevano avuto stretti contatti con gli zoroastriani, presenti nell'area orientale dell'Iran. In ogni caso nell'antichità, da Platone in avanti, non solo si svilupparono idee non veritiere riguardo alla magia e all'astrologia, ma si

soltanto alla cupidigia di conoscenza della magia. Del resto, mi accorgo della grande fama della letteratura e della gloria fin dai tempi antichi e quasi sempre ricercata da questa scienza. Certamente Pitagora, Empedocle, Democrito, Platone navigarono per apprendere questa, avendo intrapreso più esili che viaggi, ritornati la celebrarono, la tennero tra i misteri. Democrito onorò Apollobeche di Copto e Dardano di Fenicia, essendo stati ritrovati i libri di Dardano nella sua tomba, avendo dunque pubblicato i propri grazie alla loro scienza. Questa dottrina è stata raccolta da alcuni uomini ed è pervenuta regolarmente attraverso il ricordo e niente nella vita si deve ammirare di più; a tal punto manca a questi la credibilità e ogni diritto, che perfino quelli che accettano nell'uomo le altre cose [relative a Democrito], rifiutano che queste opere siano sue. Ma invano. Infatti, risulta che soprattutto costui abbia impresso negli animi questa dolcezza. E il pieno dello stupore è anche questo, che siano fiorite allo stesso tempo entrambe le arti, dico la medicina e la magia, dando lustro nello stesso periodo Ippocrate alla prima, Democrito alla seconda, intorno alla guerra peloponnesiaca della Grecia, che è stata combattuta dall'anno 300 della nostra città. C'è anche un'altra setta magica che deriva da Mosè, da Ianne, da Iotape e dagli Ebrei, ma molte migliaia di anni dopo Zoroastro. È tanto più recente quella cipriota. Il secondo Ostane aggiunse non poco prestigio alla professione [della magia] anche ai tempi di Alessandro Magno; ebbe l'onore di far parte del suo seguito e, sicuramente, il che nessuno dubiterebbe, viaggiò per tutto il mondo» (trad. mia).

⁶⁶ Jean Varenne, *Zarathustra, storia e leggenda di un profeta*, Convivio/Nardini Editore, Firenze, 1991 [1975]. Si vedano in particolare le pp. 5-9. Si rimanda al capitolo secondo per un approfondimento sulla figura di Zoroastro, tra magia, cosmologia e religione.

parlava anche dei miracoli che aveva compiuto. Nel Medioevo addirittura si pensava che egli fosse colui che aveva dato la spinta a tutti i pensatori della Grecia.

Ritornando al libro XXX, Plinio evidenzia come gli scrittori dell'antichità non concordino riguardo alla collocazione temporale di Zoroastro. Forse ce n'è stato più di uno. Eudosso di Cnido fu un astronomo ed un matematico che scrisse una *Περίοδος γῆς*⁶⁷, probabilmente l'opera dalla quale il naturalista prese l'informazione relativa a Zoroastro. Secondo Eudosso, il mago visse 6000 anni prima della morte di Platone. È qui, però, presente un problema in quanto il matematico è scomparso prima di Platone: è probabile, dunque, che l'errore provenga dalle fonti che intercorrono tra l'astronomo e Plinio, ovvero in Ermippo e Apione. Anche Aristotele è d'accordo con Eudosso⁶⁸. Ermippo, discepolo di Callimaco, visse nel III secolo a.C. Era molto interessato alle leggende e scrisse diverse biografie di uomini celebri. Sosteneva che il maestro di Zoroastro fosse Agonace, il quale visse 5000 anni prima della guerra tra Greci e Troiani. Plinio riflette e ritiene bizzarro che dei fatti così antichi siano riusciti a sopravvivere e a raggiungere la memoria dei posteri, mentre altri scritti meno antichi cadevano inesorabilmente nell'oblio. Per sostenere questa tesi, afferma che vi sono molti personaggi storici dei quali si conosce solo il nome, come Apusoro, Marmaro e Arabantifoco (babilonesi), Tarmoenda (assiro). Plinio ragiona sul fatto che anche il poeta Omero non menziona l'arte magica nell'*Iliade*, ma fonda l'*Odissea* su di essa. Infatti, l'episodio di Proteo (libro IV), quello del canto delle Sirene (libro XII), quello di Circe (libri X-XII) e anche quello della discesa di Ulisse agli inferi (libro XI), sono fondati sulla magia. Nel libro IV dell'*Odissea*, Odisseo è intrappolato nell'isola di Faro, di fronte all'Egitto, e non riesce a trovare dei venti che aiutino la nave a riprendere il mare. Grazie all'incontro con la figlia di Proteo, Eidotea, Odisseo viene a sapere come interrogare il vecchio del mare, per capire come lasciare l'isola. Sotto le spoglie di foca, Odisseo e tre suoi compagni tesero un agguato al dio, il quale cercò di trasformarsi in alcuni animali feroci (come il leone, la pantera ed il cinghiale), poi in acqua e in un albero altissimo, finché, riprese le sue vere sembianze, ascoltò le domande di Odisseo. Proteo gli disse che doveva ritornare in Egitto e fare grandi sacrifici agli dei, solo così poi avrebbe potuto riprendere la strada di casa. Un altro episodio di magia si ha nel libro XII, quando Circe spiega all'eroe come attraversare il mare pieno di Sirene, figure mitologiche dal canto dolce e magico (Hom. *Od.* 12. 39-52):

Χειρῆνας μὲν πρῶτον ἀφίξεαι, αἳ ῥά τε πάντα

⁶⁷ Ibidem, libro XXX, p. 399, nota 2.

⁶⁸ Aristotele affermerebbe questo in *Magico*, libro non pervenuto. Per la fonte cfr. Muratore 2010: 15.

ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφέας εἰσαφίχεται.
ὅς τις αἰδρεῖη πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
Χειρήνων, τῷ δ' οὗ τι γυνὴ καὶ νήπια τέκνα
οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται,
ἀλλὰ τε Χειρήνες λιγυρῇ θέλγουσιν αἰοιδῇ,
ἥμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ' ἄμφ' ὅσπερ ὀφιν θῆς
ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσιν.
ἀλλὰ παρὲς ἐλάαν, ἐπὶ δ' οὗατ' ἀλεῖναι ἐταίρων
κηρὸν δευήσας μελιηδέα, μή τις ἀκούσῃ
τῶν ἄλλων· ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἶψ' ἐθέλῃσθα,
δηκάντων σ' ἐν νηϊ̑ θοῇ χειρὰς τε πόδας τε
ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ, ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνήφθω,
ὄφρα κε τερπόμενος ὅπ' ἀκούσῃς Χειρήνοισιν⁶⁹.

Odisseo aveva messo della cera nelle orecchie dei compagni per non sentire il canto, mentre lui era stato legato all'albero maestro della nave e, in questo modo, poterono proseguire il viaggio. Altri episodi magici si possono riscontrare nel libro X (vv. 133-574), libro in cui Odisseo e i compagni giunsero all'isola Eea, abitata dalla dea Circe. Quest'ultima è una maga che trasforma il gruppo di compagni, guidati da Euriloco, in maiali e, successivamente, grazie all'aiuto di Ermes, Odisseo riuscirà a liberarli. Circe indicherà la via all'eroe dal multiforme ingegno, inviandolo alle case dell'Ade ad interrogare l'anima di Tiresia che, nonostante non più in vita, aveva mantenuto la lucidità ed il dono della preveggenza grazie a Persefone. A questo punto Odisseo dovrà fare una libagione per tutti i morti versando in una fossa prima miele e latte, vino dolce, acqua e infine farina bianca. Dovrà promettere che, una volta ritornato ad Itaca, immolerà anche un montone nero a Tiresia e una vacca sterile per le altre anime; in seguito sacrificherà un ariete ed una pecora, entrambi dal pelo nero. Altri elementi magici, come il dialogare con le anime dei morti, si ritrovano nel libro XI, dove Odisseo vede numerose anime che si cibano del sangue dell'animale sacrificato per poter poi parlare con lui. Dopo Tiresia, compaiono le anime di Elpenore, compagno di Odisseo; Anticlea, sua

⁶⁹ Omero, *Odissea*, Einaudi, p. 294. «Dapprima arriverai dalle Sirene che incantano/ gli uomini che arrivano presso di loro./ chi senza saperlo si accosta e ascolta la voce/ delle Sirene, non lo accoglieranno mai più la moglie e i figli/ al suo ritorno a casa, ma le Sirene/ sedute sul prato lo stregano con il loro canto/ armonioso; tutta la riva intorno/ è piena di cadaveri putrefatti, le carni marciscono./ Ma tu passa al largo e chiudi le orecchie dei tuoi compagni/ sciogliendo cera dolce, perché non ascoltino;/ ma tu invece, se vuoi ascoltarle,/ fatti legare le mani e i piedi sull'agile nave,/ e attaccare con le corde alla scassa dell'albero,/ perché tu possa godere la voce delle Sirene» (trad. di G. Paduano).

madre; Agamennone, che lo mise al corrente di chi lo aveva assassinato; Aiace Telamonio e Achille.

Plinio afferma anche che nessuno studioso ha spiegato come la magia si sia diffusa presso Telmesso, città della Licia, corrispondente all’attuale Fethiye (Turchia). Anche Cicerone nomina la città di Telmesso nel *De divinatione*:

*nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit. Licet autem videre et genera quaedam et nationes huic scientiae deditas. Telmessus in Caria est, qua in urbe excellit haruspicum disciplina; itemque Elis in Peloponneso familias duas certas habet, Iamidarum unam, alteram Clutidarum, haruspicinae nobilitate praestantes. In Syria Chaldaei cognitione astrorum sollertiaque ingeniorum antecellunt*⁷⁰.

In seguito, la magia si sarebbe diffusa anche in Tessaglia, luogo magico per eccellenza: si pensi alle *Metamorfosi* di Apuleio. Plinio afferma che i Tessali si accontentavano, prima della venuta della magia, delle medicine di Chirone⁷¹ e del fulmine di Marte. Chirone è il centauro generato da Cronos e da Filira, uno specialista della medicina. Nell’*Iliade* (4, 219), Omero afferma che Menelao si cura grazie all’utilizzo di un farmaco consegnatogli da suo padre e a sua volta ricevuto da Chirone. Proprio grazie alle sue capacità di curare le persone, è probabile che gli furono attribuite delle capacità magiche. Ritornando al testo della *Naturalis historia*, per quanto riguarda Marte, il sintagma *et solo Marte fulminante* non è sicuro ed è stato emendato da Ernout⁷².

Plinio si stupisce del fatto che la magia sia talmente radicata in Tessaglia, che Menandro, nella commedia chiamata *Tessala*, racconta di donne che hanno tirato giù la luna. Essa è considerata l’astro magico, ed è nominata anche nelle *Bucoliche* di Virgilio (ecl. 8, 68-69):

Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnim.

*Carmina vel caelo possunt deducere lunam;*⁷³

Plinio ipotizza che sia stato Orfeo a far sì che la magia raggiungesse la Tessaglia. Quest’ultimo è un personaggio mitico. Capitani e Garofalo (vd. nota 4 a p. 47 del libro

⁷⁰ Div. 1, 91. Marco Tullio Cicerone, *Della divinazione*, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano, 1988, p. 72. «Nessuno può essere re dei Persiani se non ha prima appreso l’insegnamento e la scienza dei maghi. Si possono, d’altra parte, vedere alcune famiglie e popoli dediti a questa scienza. In Caria c’è Telmesso, città nella quale l’arte degli aruspici si distingue; allo stesso modo Elide nel Peloponneso ha due determinate famiglie, l’una degli Iamidi e l’altra dei Clitidi, insigne grazie all’eccellenza per l’aruspicina. In Siria, i Caldei si distinguono grazie alla conoscenza degli astri e grazie alla destrezza d’intuito» (trad. mia).

⁷¹ Cfr. *Naturalis historia*, libro XXX, p. 401, nota 4 e ss.

⁷² Ibidem, p. 401, nota 5.

⁷³ Il testo proviene dal sito *Perseus*, consultato in data 05/07/2018. L’edizione di riferimento è la seguente: Vergil, *Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*, by J. B. Greenough, Ginn & Co, Boston, 1900.

XXVIII) affermano che per alcuni Orfeo è considerato un personaggio storico vissuto in Tracia tra il VII ed il VI secolo a.C., autore degli *Argonautica* e fondatore della religione orfica. Per altri ancora è stato un archegeta di poesia e musica. Sono numerose le leggende che gli vengono attribuite.

Plinio afferma che, secondo i suoi studi, il primo che abbia scritto di magia sia stato Ostane. Sembra che lo scrittore latino conosca due Ostane ed entrambi siano maghi persiani: il primo prese parte con Serse alla spedizione contro la Grecia; mentre il secondo era al seguito di Alessandro Magno⁷⁴. L'Ostane a cui Plinio si riferisce nel libro XXX è colui che fu un teologo e mago, il quale accompagnò Serse nella guerra contro la Grecia. Prima di lui è vissuto un certo Zoroastro, proveniente dal Proconneso (Isola di Marmara, Turchia). Plinio afferma che Ostane portò i Greci al delirio per la magia e che Pitagora, Empedocle, Democrito e Platone viaggiarono per mare per cercare di apprendere e per poi predicarla. Il tema del viaggio dei filosofi greci è leggendario⁷⁵: questi ultimi viaggiavano per mare per imparare la magia da popoli non greci più civilizzati ed istruiti. Per quanto riguarda Democrito, Plinio è l'unico che spiega il suo percorso educativo magico. L'informazione su Pitagora lo studioso la recupera da Aristosseno.

Democrito portò alla luce le opere di Apollobeche di Copto e Dardano di Fenicia. Il primo è un autore a noi sconosciuto; il secondo, nell'*Iliade*, è il progenitore dei Troiani: nato dall'unione di Giove e di Elettra, secondo Varrone e Dionigi di Alicarnasso, introdusse a Samotracia la religione dei Grandi Dei⁷⁶ (cfr. Muratore, nota 14, p. 19). Quindi Democrito per scrivere i suoi libri si basò su quelli sopramenzionati. Tuttavia, per Plinio, si tratta di fonti prive di attendibilità. Forse si ha di fronte una produzione pseudo-democritea (considerata così già nel mondo antico), ma Plinio ritiene che siano proprio stati scritti da Democrito. Il naturalista considera straordinario il fatto che la medicina e la magia si siano sviluppate insieme: la prima grazie agli scritti di Ippocrate e la seconda da quelli di Democrito. Questo sarebbe avvenuto approssimativamente durante la guerra del Peloponneso (431-404 a.C.). Inoltre, c'è anche un'altra setta di maghi che fa discendere la magia da Mosé, da Iannes, da Lotape e dagli Ebrei. Secondo Plinio, questa setta è molto posteriore a Zoroastro.

⁷⁴ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, libro XXVIII, p. 15, § 6, nota 1.

⁷⁵ *Naturalis historia*, libro XXX, p. 403, nota 1, § 9.

⁷⁶ Cfr. Muratore, *La magia e i rimedi di origine animale*, p. 19, nota 14.

Nel libro dell’*Esodo*, in particolare nel passo relativo alle piaghe d’Egitto, si può notare come compaia l’elemento della magia e, di conseguenza, si può comprendere il perché una setta di maghi si ricollegi a Mosè. Si ponga ora attenzione al seguente testo (Es. 7, 1-3): “Jahvé disse a Mosè: «Vedi, faccio di te un dio per il faraone, e Aronne, tuo fratello, parlerà, sarà il tuo profeta. Tu dirai tutto quello che ti ordinerò e Aronne, tuo fratello, parlerà al faraone, perché lasci andare via i figli d’Israele dalla sua terra. Ma io indurirò il cuore del faraone e moltiplicherò i miei segni e i miei prodigi in terra d’Egitto. [...]»”. E ancora (Es. 7, 8-11): “Jahvé disse a Mosè e ad Aronne: «Se il faraone vi parla dicendo: ‘Prendi il tuo bastone e gettalo davanti al faraone: diventerà un drago’». Mosè ed Aronne vennero dal faraone e fecero come aveva ordinato Jahvé; Aronne gettò il suo bastone davanti al faraone e davanti ai suoi servi, e diventò un drago. Ma anche il faraone chiamò i sapienti e incantatori, ed anch’essi – i maghi d’Egitto coi loro sortilegi – fecero così.”⁷⁷. Dopo che ognuno lanciò il proprio bastone, questo si trasformò in un drago e, quello di Aronne ingoiò tutti gli altri. Ma il faraone non li ascoltò e, come conseguenza, vi furono le piaghe d’Egitto. Anch’esse possono essere considerate un esempio di magia: dieci piaghe che piegheranno l’Egitto alla volontà di Dio. La prima riguarda l’acqua dell’Egitto, che è trasformata in sangue grazie ai bastoni di Aronne e di Mosè; la seconda coinvolge le rane che, con la loro quantità, infestano l’Egitto; la terza vede la polvere del suolo trasformarsi in zanzare, magia che i maghi del faraone non potevano riprodurre (e da qui la comprensione che vi è di mezzo la volontà di una divinità); la quarta vede la terra del faraone piena di mosconi; nella quinta tutto il bestiame degli egiziani muore, mentre quello del popolo d’Israele rimane in vita; nella sesta Mosè sparge nel cielo della fuliggine di fornace che si trasforma in un’ulcera pustolosa che colpisce tutti gli egiziani⁷⁸; nella settima una pesante grandine si abbatte sugli ortaggi e sul bestiame, oltre che sulla schiavitù; nell’ottava arriva un grande vento che porta numerose cavallette a mangiare tutti gli ortaggi sopravvissuti alla grandine; nella nona, il buio copre l’Egitto per tre giorni; infine, nella decima, Jahvé toglie la vita a tutti i primogeniti (animali e umani) degli egiziani. Si è deciso di passare in rassegna tutte le piaghe per mostrare come l’elemento magico sia inserito anche all’interno dell’antico Testamento. Per quanto riguarda il discorso tratteggiato da Plinio, si è visto come la figura su cui è da porre il *focus* sia il Mosè-mago, che compie prodigi grazie al potere di Jahvé.

⁷⁷ Il testo dell’*Esodo* è tratto da *La Bibbia, Antico Testamento*, Edizioni Paoline, Milano, 1991.

⁷⁸ Si tende ad identificare questo effetto con l’antrace, portato dalla mosca *stromoxys calcitrans*, vd. ibidem, p. 228.

In un passo della *II Lettera di Paolo a Timoteo*, si possono trovare nominati Jannes e Jambres (2Tm 3,3.6-9):

“Di costoro, infatti, fanno parte certuni che si introducono nelle case ed accalappiano donnicciuole cariche di peccati, sballottate da voglie di ogni sorta, le quali stanno sempre lì ad imparare, senza mai poter arrivare alla conoscenza perfetta della verità. Allo stesso modo che Jannes e Jambres si opposero a Mosè, anche questi si oppongono alla verità, da uomini corrotti di mente quali sono, riprovati circa la fede. Costoro però non andranno molto avanti, dato che la loro stoltezza si farà palese a tutti, come lo fu anche (la stoltezza) di quelli”⁷⁹. In questo passo, Paolo tratta ben diciotto mali morali che l'uomo può intraprendere cadendo così nell'errore durante il tempo di attesa del ritorno del Signore. L'obiettivo di questi uomini immorali sono alcune donne che, essendo interessate ad ogni novità della religione, perdono di vista quale sia la strada per il raggiungimento della Verità, facendosi così ingannare. Questi individui sono però destinati ad essere scoperti ed ecco che Paolo paragona la loro falsità a quella di Jannes e Jambres. Questi ultimi nomi non compaiono in altri luoghi della Bibbia, ma si ricollegano al libro dell'*Esodo*, per quanto riguarda la storia dei maghi egiziani che cercarono di opporsi a Mosè utilizzando alcuni incantesimi. Il folklore si è interessato a questi personaggi, i quali sono nominati in altri scritti come nel *Targum di Jonathan* e nel *Documento di Damasco*. Nel mondo pagano ce ne parlano Plinio ed Apuleio. Sembra che questi ultimi avessero attinto tutto questo da un documento apocrifo (*Libro di Jannes e Jambres*, anteriore al 65 d.C.), nominato da Origene e dal *Decretum Gelasianum*⁸⁰. Quest'ultimo è un documento che contiene un elenco di scritti che devono o non devono essere accettati dalla Chiesa. In particolare, nella V sezione, si legge un elenco di libri apocrifi che sono stati scritti e predicati da individui considerati eretici. Nell'elenco troviamo anche il *Liber qui appellatur Paenitentia Iamne et Mambre*, dove il nome Mambres è una lezione differente di Jambres che si riscontra anche nella Vulgata. Apuleio, nell'*Apologia*, in particolare nel capitolo 90, descrive la base dell'accusa che lo incolpava di aver convinto Pudentilla a sposarlo grazie all'impiego di incantesimi. Egli invita gli accusatori a pensare quale vantaggio avrebbe potuto ricevere dal matrimonio e, se lo avessero trovato, allora si poteva dire che fosse un Carmenda, un Damigerone, un Mosè, uno Ianne e tutti quelli che dopo Zoroastro ed Ostane sono considerati maghi (*apol.* 90):

⁷⁹ *La Bibbia, Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Milano, 1991.

⁸⁰ *Ibidem*, cfr. e vd. pp. 1221-22, in particolare il commento.

*ego ille sim Carmendas vel Damigeron vel † his Moses vel Iohannes vel Apollobex vel ipse Dardanus vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est*⁸¹.

Un'altra setta recente è quella di Cipro. A questo punto Plinio nomina un altro Ostane, il quale fu un importante mago che era al seguito di Alessandro Magno.

1.3.3 Trattato sulla magia: capitolo terzo

*Extant certe et apud Italas gentes vestigia eius in XII tabulis nostris aliisque argumentis, quae priore volumine exposui. DCLVII demum anno urbis Cn. Cornelio Lentulo P. Licinio Crasso cos. Senatusconsultum factum est, ne homo immolaretur, palamque fit, in tempus illud sacra prodigiosa celebrata*⁸².

Plinio richiama, in questo passo, le *duodecim tabularum leges*. Esse sono un *corpus* di leggi elaborate tra il 451 e il 450 a.C. dai *decemviri legibus scribundis*, che venivano esposte nei Rostri.

Nella *tabula* VIII, si riporta⁸³:

8A: *QUI FRUGES EXCANTASSIT* ...

8B: *...NEVE ALIENAM SEGETEM PELLEGERIS... <CAPITE>...*

8A: “chi avrà fatto incantesimi sui frutti...”.

8B: “E se non avrai attirato a te [con magie] biade altrui ...”.

Plinio, nel libro XXVIII (*Nat.* 28, 17-19), afferma che, nella scienza divinatoria, auspici e imprecazioni non hanno alcuna conseguenza su coloro che non vogliono tenerne conto. Lo studioso, inoltre, aggiunge (*Nat.* 28, 18):

*Non et legum ipsarum in duodecim tabulis verba sunt: «qui fruges excantassit», et alibi: «qui malum carmen incantassit?»*⁸⁴.

⁸¹ Il testo proviene dal sito *Perseus* e deriva dall'edizione di Rudolf Helm: *Apulei Platonici Madaurensis Pro se de magia liber (Apologia)*, Rudolf Helm, Lipsiae, B. G. Teubneri, 1912. Il sito è stato consultato in data 27/07/2018 e la traduzione è la seguente: «io sia allora il celebre Carmenda o Damigerone, Mosè o Ianne, Apollobex o lo stesso Dardano, o chiunque altro sia stato celebrato come mago dopo Zoroastro e Ostane» (trad. mia).

⁸² «Presso le popolazioni italiche esistono di certo delle tracce di essa (di magia) nelle nostre dodici tavole e in altri documenti, dei quali ho trattato in un libro precedente. Fu soltanto nell'anno 657 della città (di Roma), durante il consolato di Gneo Cornelio Lentulo e Publio Licinio Crasso, che si tenne un senatoconsulto, affinché non fosse immolato un uomo ed è palese che sacrifici mostruosi venissero celebrati in quel tempo» (trad. mia).

⁸³ Il testo proviene dalla *Bibliotheca augustana* ed è reperibile al seguente link: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante05/LegesXII/leg_ta08.html. Sito consultato il 03/07/2018. Esso proviene dalla seguente edizione: *Leges XII tabularum* in *Fontes iuris Romani antiqui I*, ed. Georg Bruns et Otto Gradenwitz, Tübingen, 1909.

⁸⁴ «Non si leggono anche queste parole nelle leggi delle dodici tavole: “chi avrà fatto incantesimi sui frutti”, e in un altro passo: “chi avrà pronunciato una formula di maledizione?”» (trad. mia).

A questo punto, Plinio cita una sua importante fonte, Marco Verrio Flacco, che visse tra il 55 a.C. ed il 20 d.C. e fu precettore dei nipoti di Augusto. Il naturalista attinge, in particolare, all'opera per noi perduta *Libri rerum memoria dignarum*. Verrio Flacco racconta che, durante la conquista di una città, i sacerdoti romani dovevano invocare la divinità protettrice della città nemica e dovevano invitarla ad entrare nel *pantheon* romano, offrendole un culto uguale o superiore a quello che le veniva riservato presso i nemici. La ragione per la quale si tiene celato il nome della divinità protettrice di Roma riguarda proprio il cercare di evitare che altri popoli riservino lo stesso trattamento ai Romani. Plinio, nel libro III (*Nat.* 3, 65), scrive:

*superque Roma ipsa, cuius nomen alterum dicere nisi arcanis caerimoniarum nefas habetur optimaque et salutare fide abolitum enuntiavit Valerius Soranus luitque mox poenas. Non alienum videtur inserere hoc loco exemplum religionis antiquae ob hoc maxime silentium institutae. Namque diva Angerona, cui sacrificatur a. d. XII kal. Ian., ore obligato obsignatoque simulacrum habet*⁸⁵.

Quindi la divinità si chiamava Angerona: si noti come il suo nome fosse tenuto segreto, a tal punto che anche la sua effigie era rappresentata con la bocca sigillata. Sull'*evocatio* ci sono pervenute diverse notizie, come quella dello storico Tito Livio e quella di Macrobio. Quest'ultimo, nei *Saturnalia*⁸⁶, racconta (Macr. *Sat.* 3, 9, 5-6):

[5] *Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur.* [6] *Sed videndum ne quod non nulli male aestimaverunt nos quoque confundat, opinantes uno carmine et evocari ex urbe aliqua deos et ipsam devotam fieri civitatem. Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est*⁸⁷. Macrobio ribadisce che i Romani volevano tenere nascosto il nome della

⁸⁵ «E inoltre Roma stessa, il cui altro nome è ritenuto nefasto pronunciare se non nei misteri delle cerimonie e Valerio Sorano lo pronunciò anche se abolito con un'ottima e salutare fede e poi pagò le pene. Non sembra inopportuno inserire a questo punto un esempio di religione antica istituita principalmente a causa di questo silenzio. Infatti, la dea Angerona, a cui si sacrifica dodici giorni prima delle calende di gennaio, ha una statua con la bocca chiusa e sigillata» (trad. mia).

⁸⁶ Macrobius, *Saturnalia*, edited and translated by Robert A. Kaster, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, London, 2011. Si veda in particolare il vol. 1, alle pagine 66 e seguenti.

⁸⁷ Il testo è stato preso da Macrobio, *I Saturnali*, a cura di Nino Marinone, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1967. «[5] Invece il nome della città è sconosciuto anche ai più dotti, poiché i Romani presero ogni precauzione: volevano evitare, in caso di divulgazione del nome tutelare, di dover subire, in seguito ad evocazione di nemici, ciò che sapevano di aver fatto spesso nei confronti di città nemiche. [6] Però bisogna stare attenti a non incorrere anche noi nell'errore commesso da alcuni, ritenendo che un'unica formula servisse per evocare gli dei da una città e renderla maledetta. Nel libro V delle *Curiosità* di Sereno Sammonico ho trovato l'una e l'altra formula di incantesimo: ed egli dichiara di averle rinvenute in un antichissimo libro di un certo Furio». (trad. di Marinone).

divinità tutelare della città per non subire la pratica dell’*evocatio* e aggiunge che non bisogna confondersi con l’incantesimo: non esiste, come ritengono alcuni, un’unica formula per evocare gli dei di una città e per maledire quest’ultima, ma come scrive Sereno Sammonico⁸⁸ vi sono due formule di incantesimi separate, che lui stesso afferma di aver trovato in un autore chiamato Furio⁸⁹. Dopo aver pronunciato la formula per evocare le divinità tutelari durante l’assedio di una città, è necessario compiere l’immolazione di vittime per poi praticare la lettura delle viscere. Una volta evocate le divinità, si può procedere con la formula di maledizione per la città nemica e per gli eserciti, passo del rituale praticabile solamente da un *dictator* o dai generali.

Servio, nel commento all’*Eneide* di Virgilio (*In Aeneidem* II, 351) afferma: *excessere quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia*⁹⁰. Lo studioso evidenzia che il fine dell’*evocatio* è quello di evitare di compiere sacrilegi contro gli dei appartenenti alla città che si ha intenzione di conquistare⁹¹. Inoltre, spiega anche che i Romani volevano celare il nome del nume tutelare per proteggere la città di Roma: *Et in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat “genio urbis Romae, sive mas sive femina”*. *Et pontefices ita precabantur “Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris”: nam ipse ait “sequimur te, sancte deorum, quisquis es”*⁹². Non potevano conoscere l’identità del nume tutelare e quindi non sapevano se era un maschio o una femmina.

Plinio, inoltre, afferma che le persone temono di essere maledette da dei malefici: *Defigi quidem diris precationibus nemo non metuit*⁹³. Per *defixio*⁹⁴ si intende quella pratica individuale attraverso la quale uno stregone, su esplicita richiesta di un cliente, incideva

⁸⁸ Sereno Sammonico, vissuto tra il II ed il III secolo, è stato un ricercatore che aveva una biblioteca che poteva vantare ben 62.000 volumi (cfr. *I Saturnali*, p. 402 nota 3).

⁸⁹ Si tratta forse di Lucio Furio Filo, nominato console nel 136 a.C., filologo elogiato da Cicerone (cfr. p. 403, nota 4).

⁹⁰ Il testo latino proviene da *Perseus digital library*, ed è reperibile al seguente link: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D2%3Acommline%3D351>. Il testo è stato tratto dal seguente volume: Maurus Servius Honoratus. In *Vergilii carmina commentarii*. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Georgius Thilo, Leipzig. B. G. Teubner, 1881. Sito consultato il 04/07/2018. La traduzione è la seguente: «Uscirono perché prima della conquista erano evocati dai nemici i numi per le empietà che dovevano essere evitate» (trad. mia).

⁹¹ Vd. Gianluca De Sanctis, *La religione a Roma*, Carocci editore, 2012.

⁹² «E nel Campidoglio c’era uno scudo consacrato, nel quale c’era un’iscrizione: “al genio tutelare della città di Roma, sia che tu sia maschio, sia che tu sia femmina”. E i pontefici così pregavano: “O Giove, Ottimo Massimo, o con un altro nome con il quale hai voluto chiamarti”, infatti lui stesso dice: “seguiamo te, santo degli dei, chiunque tu sia”» (trad. mia).

⁹³ «Non c’è nessuno che non tema di essere maledetto con preghiere sinistre» (trad. mia).

⁹⁴ Cfr. A. Buonopane, *Manuale di epigrafia latina*, Carocci editore, Roma, 2016. Si vedano in particolare le pp. 191-194.

formule magiche. Il termine *defixiones* o *defixionum tabellae* deriva dal verbo *defigere*, che significa inchiodare. La funzione è quella di concretizzare i propri sentimenti di rabbia, odio o frustrazione contro un nemico. La formula di maledizione veniva scritta su piccole lamine di piombo: nell'antichità, si era già venuti a conoscenza della tossicità di tale metallo, proprio per questo esso veniva impiegato per scrivere delle formule di maledizione. Una volta ultimata la scrittura della formula, la lamina veniva ripiegata più volte su se stessa e veniva trafitta da un chiodo, poi veniva consacrata agli dei inferi. Infine, esse venivano nascoste nelle tombe, immerse in laghi, fiumi o nel mare. Queste laminette erano, in alcuni casi, accompagnate da *sigilla* (in piombo oppure in argilla o cera) che presentavano degli elementi organici del perseguitato, anch'esse attraversate da un chiodo. Erano delle pratiche illecite, infatti, chi le praticava veniva punito con la morte per crocifissione, per decapitazione oppure per uccisione da fiere feroci. Le *defixiones* presentano il nome delle persone che si vogliono colpire, con l'aggiunta del patronimico e del matronimico affinché la formula potesse essere il più possibile precisa; formule per affidare la vittima agli dei inferi (sono impiegati verbi come *occidere*, *vulnerare* e *cruciare*); il nome degli dei. Le persone potevano usare queste *tabellae* per diversi motivi. Buonopane ne ricorda quattro: contro avversari o testimoni, contro un torto subito dai ladri, contro rivali in amore o adulteri; contro gladiatori o cavalli da corsa. Un'altra formula che veniva molto usata nell'antichità era quella della *devotio*: si tratta di una pratica di magia in cui una persona chiedeva ad una divinità che facesse giustizia in conseguenza ad un torto subito precedentemente. Spesso si ritrovano esplicitate anche delle promesse di doni per l'aiuto ricevuto. Plinio spiega che, proprio per questo timore di essere colpiti da una maledizione, le persone ritenevano di dover compiere delle azioni particolari come rompere con il cucchiaino il guscio delle uova appena mangiate; romperle con la parte appuntita e riservare lo stesso trattamento per il guscio delle chioccioline. Se frantumati, essi non potevano più essere impiegati nelle formule magiche. Anche molti oggetti di terracotta sono rotti nello stesso modo dei gusci di uova. Inoltre, vi era una credenza popolare secondo la quale esistevano degli incantesimi in grado di spezzare i serpenti, ma alla fine essi potevano far sì che l'incantesimo agisse contro chi lo aveva formulato⁹⁵.

Ritorniamo ora alle leggi delle XII tavole. Elisa Romano⁹⁶ ricorda che Ugo di San Vittore, nel 1130, spiega che le leggi sono state redatte in lingua latina ossia in una lingua vetusta che

⁹⁵ *Storia naturale*, Einaudi, volume IV, pp. 25-27, si vedano in particolare le note.

⁹⁶ Elisa Romano, *Effigies antiquitatis. Per una storia della persistenza delle Dodici Tavole nella cultura romana*, in *Le Dodici Tavole dai Decemviri agli Umanisti*, a cura di Michel Humbert, IUSS Press, Pavia, 2005. Il contributo si trova alle pp. 451-479.

si parlava nel Lazio. L'importanza dello scritto del filosofo scolastico consiste nel ritenere le leggi come il più antico testo legislativo del mondo romano, il quale deve essere considerato come un “monumento”, poiché attesta la lingua latina in un'epoca molto antica, così indietro nel tempo da essere inserito prima della fine della monarchia. Ugo ritrova la testimonianza delle leggi delle XII tavole in Isidoro di Siviglia: erano infatti ormai molti secoli che non si riusciva a trovare un testo completo delle stesse. I tentativi moderni di studio delle tavole iniziarono con il commento scritto da Aymar de Rivail, edito nel 1515. Il testo originario delle XII *tabularum leges* fu distrutto nel 390 a.C., quando i Galli Senoni incendiarono la città di Roma. Le fonti non concordano sul materiale con cui sono state fatte le tavole: Dionigi di Alicarnasso afferma che esse erano di bronzo; Orazio e Pomponio invece fanno capire che esse erano di legno. Le notizie più antiche che ci sono pervenute sulle leggi sono posteriori di circa 250 anni al 451 a.C. La Romano afferma che le *duodecim tabularum leges* erano state per Cicerone, per Gellio e Macrobio e per Seneca ed Orazio una produzione dell'antichità mitica non chiara, di un passato dove ancora c'era la monarchia, di un'antichità in cui c'erano gli Etruschi ed il re Latino⁹⁷.

Come si è visto precedentemente, le *XII tabularum leges* contengono dei riferimenti a dei riti magici, che sono ripresi da alcuni autori della letteratura latina, come Virgilio, Tibullo, Seneca ed Apuleio⁹⁸. Virgilio, nell'ottava ecloga, tratta dei pastori Damone e Alfesibeo, il quale afferma di aver assistito al passaggio delle messi di un campo ad un altro luogo grazie all'impiego di un incantesimo:

Has herbas atque haec Ponto mihi lecta venena

Ipse dedit Moeris (nascuntur plurima Ponto);

his ego saepe lupum fieri et se condere siluis

Moerim, saepe animas imis excire sepulcris,

Atque satas alio uidi traducere messis.

Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnim. (ecl. 8. 95-100)⁹⁹.

⁹⁷ Ibidem, p. 455.

⁹⁸ Ibidem, p. 466-67.

⁹⁹ Il testo proviene dal sito *Perseus* ed è reperibile al seguente link: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0056%3Apoem%3D8>. Il sito è stato consultato in data 05/07/2018. L'edizione di riferimento è la seguente: Vergil, *Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*, by J. B. Greenough, Ginn & Co, Boston, 1900. «Queste erbe e questi veleni raccolti nel Ponto/ lo stesso Meri me li diede (nel Ponto ne nascono moltissimi);/ con questi io vidi spesso Meri diventare un lupo/ e celarsi nelle selve, vidi spesso evocare le anime dai sepolcri profondi,/ e trasportare le messi seminate da un campo in un altro luogo./ Riportate a casa dalla città, o miei canti, riportate Dafni» (trad. mia).

È possibile notare come la magia entri nella letteratura e, quindi, faccia parte del patrimonio culturale latino, in quanto c'era un interesse per essa. Servio, commentando Virgilio, mette in relazione il v. 99 con le leggi delle XII tavole: *magicis quibusdam artibus hoc fiebat, unde est in XII tabulis: neve alienam segetem pellegeris*¹⁰⁰. Anche Tibullo riprende il passo virgiliano e scrive:

cantus vicinis fruges traducit ab agris (Tib. 1, 8, 19)¹⁰¹.

Elisa Romano afferma che né Virgilio né Tibullo hanno l'interesse a considerare il rapporto tra la magia e le tavole legislative: infatti loro si concentrano sulla possibilità di utilizzare l'incantesimo per rubare le messi. È Servio che pone l'attenzione sul rapporto tra lo scritto di Virgilio e la *tabula VIII*: l'espressione di Virgilio *traducere messis* e quella di Tibullo *fruges traducere* non sono altro che una *variatio* di *segetem pellicere*.

Queste testimonianze e riprese anche involontarie del testo giuridico possono essere ricordate per essere biasimate: è il caso di Seneca, il quale considera questa convinzione come primitiva. Il filosofo, nelle *Naturales quaestiones*, scrive (*Nat.* 4.7):

*Et apud nos in XII tabulis cauetur "ne quis alienos fructus excantassit". Rudis adhuc antiquitas credebatur et attrahi cantibus imbres et repellere*¹⁰².

Anche Apuleio, nella *apologia* che scrisse contro il processo sulla magia, fa riferimento alle XII tavole (*Apol.* 47. 3):

*magia ista, quantum ego audio, res est legibus delegata, iam inde antiquitus XII tabulis propter incredulas frugum illecebras interdicta*¹⁰³.

Ritornando a Plinio il Vecchio, sembra che lo studioso fosse riuscito a consultare le leggi: Romano ipotizza ciò grazie alla precisione con cui sono scritte le citazioni (anche Agostino le cita rifacendosi a Cicerone); la studiosa evidenzia una possibile derivazione del testo pliniano da Servio:

¹⁰⁰ Il testo latino è ripreso dal contributo di Elisa Romano.

¹⁰¹ «Gli incantesimi dai campi del vicino sottraggono le messi» (trad. mia).

¹⁰² Cfr. Lucio Anneo Seneca, *Questioni naturali*, a cura di Rossana Mugellesi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2004. «Presso di noi nelle leggi nelle XII tavole si prendono provvedimenti affinché nessuno faccia sparire con incantesimi il racconto altrui. Gli antichi, ancora rozzi, credevano che anche le piogge fossero attratte e respinte per mezzo di formule magiche» (trad. mia).

¹⁰³ «Questa magia, per quanto io ne sento parlare, è un delitto perseguibile con le leggi, già fin dai tempi antichi interdetta dalle XII tavole, a causa degli inverosimili incantesimi delle messi» (trad. mia).

*C. Furius Cresimus e servitute liberatus, cum in parvo admodum agello largiores multo fructus perciperet, quam ex amplissimis vicinitas, in invidia erat magna, ceu fruges alienas perliceret veneficiis*¹⁰⁴.

Si può notare una somiglianza tra questo passo e quello di Servio e quindi è ipotizzabile una derivazione. Romano conclude affermando che la letteratura latina ha molti riferimenti alla magia, una magia che è un’alterità che appartiene ad un orizzonte arcaico, ma che affascinava notevolmente.

Ritornando al capitolo terzo del libro XXX, Plinio afferma che nel 97 a.C., sotto il consolato di Gneo Cornelio Lentulo e di Publio Licinio Crasso, è stato fatto un *senatusconsultum* che vietava i sacrifici umani, quindi si può comprendere come fino a quell’anno si praticavano. Nel libro XXVIII (*Nat.* 28, 12), Plinio ricorda che nel foro Boario sono stati sotterrati vivi un greco e una greca e anche altre persone contro le quali Roma era in guerra. Tito Livio racconta che, dopo la battaglia di Canne della seconda guerra punica (post 216 a.C.), i Romani avevano celebrato dei sacrifici eccezionali, seguendo le indicazioni dei Libri sibillini:

“Un Gallo ed una Galla, un Greco e una Greca furono sepolti vivi nel foro Boario in un luogo recintato da pietre, già prima imbevuto del sangue di vittime umane” (Livio, *Ab urbe condita libri XXII*, 57, 6)¹⁰⁵. De Sanctis evidenzia che il sacrificio umano viene considerato da Livio come estraneo alla religione dei Romani. Sulla natura dei sacrifici umani che si praticavano a Roma prima del senatoconsulto del 97 a.C. si discute ancora molto. In ogni caso, anche se essi scomparvero, è come se continuassero ad essere praticati: basti pensare ai giochi gladiatori¹⁰⁶. De Sanctis ricorda che Servio aveva scritto (*ad Aen.* 10, 519)¹⁰⁷:

era usanza “che i prigionieri fossero uccisi sulle tombe dei grandi uomini; ma poiché con il passare del tempo la cosa sembrò crudele si stabilì che davanti alle tombe combattessero dei gladiatori”. E afferma anche che è stato dopo i funerali di Lucio Giunio Bruto (primo console) che il sacrificio veniva sostituito dai giochi dei gladiatori (*ad Aen.* 3, 67).

¹⁰⁴ «Gaio Furio Cresimo, liberato dalla schiavitù, poiché da un assai piccolo campo raccoglieva frutti molto più abbondanti, rispetto ai vicini da campi grandissimi, era guardato con una grande ostilità, come se attraesse i frutti altrui per mezzo di incantesimi» (trad. mia).

¹⁰⁵ Cfr. *La religione a Roma*, p. 98.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 99.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 99.

Anche Macrobio, nei *Saturnalia* (*Sat.* 1, 7, 34-35), tratta l'argomento dei sacrifici umani¹⁰⁸. Il discorso si inserisce in una discussione sulle origini dei Saturnalia dove, in particolare, Macrobio scrive¹⁰⁹:

[34] *Hic Albinus Caecina subiecit, 'qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti invenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus capitibus supplicaretur. [35] idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit, ut responso Apollinis satis fieret de nomine capitum remoto scilicet scelere infaustae sacrificiationis, factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent, ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitaverunt. Sed perge cetera.*
110'

Macrobio ricorda che prima di questo senatoconsulto nominato da Plinio, c'era stato anche un provvedimento del console Lucio Giunio Bruto che prevedeva l'eliminazione, durante i *Compitalia*, del sacrificio di fanciulli alla dea Mania, immolati per la buona salute dei famigliari. Infatti, il primo console sostituì alle teste dei giovani quelle d'aglio e di papavero: in questo modo si rispettava il responso dell'oracolo di Apollo, che parlava di “teste” in generale, senza specificare se umane o meno. In realtà, come ricorda Plinio, i sacrifici umani continueranno ancora, almeno fino al 97 a.C.

1.3.4 Trattato sulla magia: capitolo quarto

Gallias utique possedit, et quidem ad nostram memoriam. Namque Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum et hoc genus vatium medicorumque. Sed quid ego haec

¹⁰⁸ Il libro XXX della “*Naturalis historia*”, a cura di T. Muratore, p. 23, nota 19.

¹⁰⁹ Macrobius, *Saturnalia*, edited and translated by Robert A. Kaster, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, 2011.

¹¹⁰ «[34] Qui Albino Cecina intervenne: “Trovo ora un cambiamento di sacrificio uguale a quello che hai ricordato, Pretestato, celebrato in seguito nei Compitali, quando per tutte le strade della città si celebravano i giochi, ripristinati senza dubbio da Tarquinio il Superbo per i Lari e per Mania grazie ad un responso di Apollo, il quale aveva deciso di intervenire in favore delle teste. [35] E questo fu osservato per qualche tempo, affinché per la salute dei famigliari, i fanciulli venissero immolati alla dea Mania, madre dei Lari. Giunio Bruto, console dopo la cacciata di Tarquinio, decise di celebrare questo genere di sacrificio. Infatti, ordinò di pregare con teste di aglio e di papavero affinché per il responso di Apollo fosse abbastanza per quanto riguarda il nome lontano delle teste, vale a dire con il misfatto di un infausto sacrificio; si dice che le effigi di Mania sospesa alle porte di ciascuno scongiurassero il pericolo, se forse qualcosa minacciasse le famiglie. Si chiamarono Compitali i giochi stessi dalle strade (*compitum*) nelle quali si praticavano. Ma continua”».

*commemorem in arte oceanum quoque transgressa et ad naturae inane pervecta? Britannia hodieque eam adtonita celebrat tantis caerimoniis, ut dedisse Persis videri possit. Adeo ista toto mundo consensere, quamquam discordi et sibi ignoto. Nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi vero etiam saluberrimum*¹¹¹.

Plinio, pensando in quali popoli la magia fosse radicata, nomina i Galli: infatti questa popolazione aveva una particolare attenzione per i culti e numerosi erano i druidi. Quindi, il naturalista scrive esplicitamente che le Gallie sono state coinvolte nelle pratiche di magia. Giulio Cesare¹¹², nel VI libro del *De bello gallico*, a partire dal capitolo 11 tratta una parte etnografica dei Galli e dei Germani. Egli racconta che in Gallia non esisteva città, villaggio o gruppo sociale senza una fazione politica, formata da persone autorevoli. Questi ultimi devono difendere le persone che sono sotto la loro responsabilità altrimenti perdono la loro posizione: questa è un'usanza che era in vigore fin dai tempi antichissimi. Cesare spiega che *in omni Gallia eorum hominum qui aliquo sunt numero atque honore, genera sunt duo*¹¹³; una è formata dai druidi e l'altra dai cavalieri. I primi, appartenenti ad una casta che gode di molto rispetto, hanno diversi compiti come occuparsi di tutte le funzioni religiose, dei sacrifici pubblici e privati; molti sono i giovani che vengono istruiti per diventare a loro volta dei druidi. I secondi si occupano della partecipazione alle guerre, che prima dell'arrivo di Cesare erano annuali: tutti devono recarsi al fronte per combattere; più un soldato è nobile di stirpe, maggiori sono gli individui che può tenere al suo fianco. Ritornando ai druidi, è interessante notare che questa casta si occupa anche della risoluzione delle controversie sia pubbliche che private, come l'eredità e i delitti. Chi non rispettava le loro indicazioni veniva escluso dai sacrifici e ciò era considerata una grandissima punizione in quanto venivano evitati da tutti e non potevano più ottenere alcuna forma di giustizia. Esisteva un capo dei druidi, il quale comandava tutti gli altri: alla sua morte, ne veniva scelto uno nuovo che eccelleva per dignità; in caso ve ne fossero diversi, allora si procedeva ad una votazione (in

¹¹¹ «In modo particolare le Gallie, e certamente fino alla nostra memoria, hanno posseduto [la magia]. E infatti il governo dell'imperatore Tiberio eliminò i Druidi di loro e questa stirpe di indovini e medici. Ma perché ricordare queste cose di un'arte che, attraversato persino l'oceano, è giunta fino al vuoto della natura? La Britannia anche oggi celebra attonita la magia con così tante cerimonie che può sembrare che le diede ai Persiani. A tal punto si accordano su questa in tutto il mondo, sebbene discorde e ignoto a se stesso. Né si può stimare a sufficienza quanto si debba ai Romani, i quali hanno fatto fronte alle mostruosità per le quali uccidere un uomo era un atto religiosissimo, ma anche molto salutare divorarlo» (trad. mia).

¹¹² Giulio Cesare, *De bello gallico*, a cura di Carlo Carena, Mondadori Editore, 1991 [1987]. Si vedano in particolare i capitoli 11-18 del libro VI, alle pp. 258-67, fonte che ho utilizzato per la parte relativa ai druidi.

¹¹³ *De bello gallico*, libro VI, cap. 13, §1, p. 260. «In tutta la Gallia ci sono due caste di uomini, i quali beneficiano di qualche considerazione ed onore».

alcuni casi si è arrivati anche all'uso delle armi). Cesare specifica che si riteneva che la dottrina dei druidi provenisse dalla Britannia. Inoltre, questi ultimi non prendevano parte alle guerre e non dovevano prestare servizio militare. Dovendo imparare a memoria molti versi, alcuni rimanevano a scuola addirittura per due decenni: infatti si trattava di versi importanti che non era sicuro scrivere, mentre per tutto il resto utilizzavano l'alfabeto greco, una buona chiave di cifratura per non far conoscere i propri insegnamenti. I druidi istruivano i Galli affermando che, alla morte di una persona, l'anima non muore, ma transita da un individuo all'altro: questa convinzione è molto utile secondo loro, in quanto sprona a dare il massimo valore in battaglia, cancellando o allentando il timore di perdere la vita. La casta sacerdotale era anche molto attenta a studiare gli astri, la terra e l'universo e poi ancora la natura delle cose e gli dei. A questo punto, Cesare spiega che i Galli sono molto religiosi: proprio per questa motivazione, quando qualcuno è colpito da una malattia molto forte o quando i soldati si ritrovano in una situazione potenzialmente pericolosa in guerra, allora vengono immolate delle persone, alla presenza dei druidi in funzione di ministri¹¹⁴ (potrebbero però anche fare un voto in cui promettono l'immolazione di se stessi). I sacrifici venivano gestiti dai druidi: si credeva, infatti, che solo attraverso il sacrificio di un uomo si potesse accontentare e calmare la furia degli dei (una vita umana in cambio di un'altra vita umana). Se venivano immolati uomini che avevano commesso un furto o altri reati, ritenevano che agli dei fosse più gradito il sacrificio; in mancanza di questi, tuttavia, si ricorreva a persone innocenti. Per quanto riguarda le divinità, quella più importante è Mercurio, dio inventore di tutte le arti; seguono Apollo, Marte, Giove e Minerva. A Marte, prima di una guerra, immolavano degli animali e non degli uomini. Se qualcuno avesse provato a rubarli, allora era punito con la tortura. Infine, si può notare come i Galli ritenevano di discendere da Dite, credenza che iniziò grazie ai druidi. Proprio per questo motivo, contano il tempo che scorre dando maggiore importanza alla notte rispetto al giorno e nel conteggio degli inizi del mese considerano il giorno come successivo alla notte, ritenuta il momento più importante.

Inoltre, Cicerone¹¹⁵, nella *pro Fonteio*, un'orazione pronunciata in difesa di Marco Fonteio nel 69 a.C., accusato di concussione (*de repetundis*), scrive (*Font. 31*)¹¹⁶:

¹¹⁴ *Storia naturale*, Einaudi, volume IV, p. 405, § 13, nota 1.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Il testo proviene dal sito *Perseus*, ed è reperibile al seguente link: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0015%3Atext%3DFont.%3Achapter%3D14>. L'edizione di riferimento è la seguente: M. Tullius Cicero, *M. Tulli Ciceronis Orationes*, by Albertus Curtis Clark, Oxford, 1909. Sito consultato in data 07/07/2018.

*Postremo his quicquam sanctum ac religiosum videri potest qui, etiam si quando aliquo metu adducti deos placandos esse arbitrantur, humanis hostiis eorum aras ac templa funestant, ut ne religionem quidem colere possint, nisi eam ipsam prius scelere violarint? Quis enim ignorat eos usque ad hanc diem retinere illam immanem ac barbaram consuetudinem hominum immolatorum? Quam ob rem quali fide, quali pietate existimatis esse eos qui etiam deos immortalis arbitrentur hominum scelere et sanguine facillime posse placari? Cum his vos testibus vestram religionem coniungetis, ab <his> quicquam sancte aut moderate dictum putabitis?*¹¹⁷.

L'oratore, in questo passo, sta trattando della religione dei Galli ed affronta il tema dei sacrifici umani: essi placano la furia degli dei per mezzo di vittime umane, un'usanza barbara e antica. Cicerone riflette se si possa o meno imparare qualcosa di positivo da questa popolazione e, attraverso l'uso delle interrogative dirette, vuole evidenziare che non dicono né compiono nulla con misura e con rispetto.

Dionigi di Alicarnasso¹¹⁸ nel primo libro delle *Antichità romane* (I, 38, 2), racconta:

*τι θεῶν καὶ δαίμονι οἰκεῖον. λέγουσι δὲ καὶ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν τῷ Κρόνῳ τοὺς παλαιούς, ὥσπερ ἐν Καρχηδόνι τέως ἡ πόλις διέμεινε καὶ παρὰ Κελτοῖς εἰς τὸδε χρόνον γίνεται καὶ ἐν ἄλλοις πρὸς τῶν ἐσπερίων ἐθνῶν ἀνδροφόνους.*¹¹⁹.

In seguito, racconta che Eracle cercò di porre fine a questi sacrifici, inaugurando il sacrificio di vittime pure offerte sopra un fuoco altrettanto puro. Per evitare l'ira di Crono, Eracle disse loro di gettare nel Tevere dei pupazzi simili all'uomo e vestiti come lui, al posto di uomini che avevano le mani ed i piedi legati. Così veniva tolto da loro lo spirito della superstizione e si cercava di mantenere la linea guida del rito precedente. Ciò che è interessante per la

¹¹⁷ «Infine, qualcosa può sembrare religiosa o sacra a questi che, se anche quando, spinti da qualche paura, reputano che gli dei siano da placare, funestano con vittime umane i loro templi e altari, sicché non possano neanche celebrare la pratica del culto senza aver violato in precedenza questa stessa con un delitto? Chi infatti ignora che essi fino a questo giorno mantengono quell'inumana e barbara consuetudine di sacrificare uomini? Per questo motivo, per quale fiducia, per quale devozione pensate che siano costoro che ritengono che anche gli dei immortali possano molto facilmente essere placati col delitto e con il sangue degli uomini? Voi congiungerete con questi testimoni la vostra religione? Riterrete che da questi sia stato detto qualcosa rispettosamente o con misura?».

¹¹⁸ Cfr. *Storia naturale*, Einaudi, p. 405, § 13, nota 1.

¹¹⁹ Il testo greco proviene dal sito www.perseus.tufts.edu, la cui edizione di riferimento è Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitatum Romanarum*, Karl Jacoby, In Aedibus B.G. Teubneri, Leipzig, 1885. Il testo è reperibile al seguente link: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0572%3Abook%3D1%3Achapter%3D38%3Asection%3D2>. La traduzione è ripresa da Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, a cura di Francesco Donadi e Gabriele Pedullà, Einaudi, Torino, 2010. Cfr. p. 31, § 2. «Si tramanda che gli antichi offerissero sacrifici umani a Crono, come avveniva a Cartagine finché questa città visse e come avviene tuttora presso i Celti e altri popoli dell'Occidente».

nostra analisi è la presenza della notizia sui sacrifici umani che venivano compiuti non solo dai Cartaginesi, ma anche presso i Celti, ossia i Galli.

Plinio afferma che fu sotto l'impero di Tiberio che furono eliminati i druidi della Gallia, una classe di indovini che praticavano anche la medicina. Svetonio¹²⁰, però, ritiene che l'abrogazione dei druidi sia stata praticata dall'imperatore Claudio e, nelle *Vitae Caesarum*, in particolare nel *Divus Claudius*, afferma (*Claud.* 25):

*Druidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam penitus abolevit*¹²¹.

Plinio successivamente scrive riguardo alla Britannia¹²² e spiega che ancora ai suoi tempi, in quella terra, veniva celebrata la magia, in misura così frequente che sembra quasi che siano state le popolazioni della Britannia a diffonderla in Persia. La particolarità consiste nel fatto che popoli diversi, che hanno dei costumi differenti e anche talvolta agli antipodi, hanno come comune denominatore la magia. I Romani già da tempo hanno abolito e cancellato pratiche abominevoli come il sacrificio umano o anche il cannibalismo.

1.3.5 Trattato sulla magia: capitolo quinto

*Ut narravit Osthane, species eius plures sunt. Namque ex aqua et sphaeris et aëre et stellis et lucernis ac pelvibus securibusque et multis aliis modis divina promittit, praeterea umbrarum inferorumque colloquia. Quae omnia aetate nostra princeps Nero vana falsaque comperit. Quippe non citharae tragicique cantus libido illi maior fuit, fortuna rerum humanarum summa gestiente in profundis animi vitiis, primumque imperare dis concupivit nec quicquam generosius voluit. Nemo umquam ulli artium validius favit. Ad hoc non opes ei defuere, non vires, non discentis ingenium, quae non alia patiente mundo! Inmensum, indubitatum exemplum est falsae artis, quam dereliquit Nero; utinamque inferos potius et quoscumque de suspicionibus suis deos consulisset, quam lupanaribus atque prostitutis mandasset inquisitiones eas! Nulla profecto sacra, barbari licet ferique ritus, non mitiora quam cogitationes eius fuissent. Saevius sic nos replevit umbris*¹²³.

¹²⁰ Cfr. *Storia naturale*, libro XXX, Einaudi, p. 405, § 13, nota 2.

¹²¹ «[Claudio] sopprime in modo radicale, presso i Galli, la religione dei Druidi, di una crudeltà spaventosa che, sotto Augusto, era stata interdetta soltanto ai cittadini» (trad. mia).

¹²² Come ricorda la nota 3 del § 13, Cesare, nel *De bello gallico*, afferma che la religione dei druidi è nata in Britannia e che, successivamente, si è diffusa in Gallia.

¹²³ «Come ritiene Osthane, vi sono più specie di magia. E infatti, assicura la divinazione con l'acqua, le sfere, l'aria, le stelle, le lucerne, i catini di ferro, le scuri ed in molti altri modi; inoltre, assicura i colloqui con le ombre e con gli inferi. Tutte cose che, durante la nostra epoca, l'imperatore Nerone dimostrò essere vane e false. Effettivamente, la passione per la magia non fu maggiore rispetto alla cetra e al canto tragico, la più grande

Plinio ricorda che esistono diversi tipi di magia, i quali riguardano la divinazione con l’acqua (idromanzia), le sfere (sferomanzia)¹²⁴, l’aria (aeromanzia), le stelle (astromanzia), le lucerne (licnomanzia), i catini (lecanomanzia), le scuri (assinomanzia), le ombre degli Inferi (necromanzia).

Una nota di Servio, *In Aeneidem*, riporta un *distinguo* che Varrone ha fatto per quanto riguarda la divinazione. L’erudito ne esplicita quattro tipi: aria (aeromanzia), acqua (idromanzia), terra (geomanzia) e fuoco (piromanzia)¹²⁵.

La divinazione è “nelle religioni primitive [una] tecnica per scoprire gli avvenimenti futuri attraverso l’esame dei segni che esprimono la volontà degli dei”¹²⁶, deriva dal lat. *dīvum*, col der. *divīnum*¹²⁷ e i derivati di quest’ultimo che sono *divināre*, *divinatōrem* (latino tardo), *divinatiōnem* e *divinitātem*¹²⁸.

In particolare, l’idromanzia è una tecnica divinatoria che richiede l’ausilio dell’acqua: si osservavano i movimenti di un oggetto introdotto nel liquido per prevedere il futuro; mentre la sferomanzia riguarda la lettura delle sfere; è proprio qui che emerge la razionalità di Plinio: lo studioso cerca infatti di dimostrare che tutte queste forme di divinazione sono ingannevoli e prive di quel fondamento che oggi si chiama scientifico. Per supportare la sua tesi, porta l’esempio di Nerone. Questo imperatore era molto interessato alla musica (si pensi alla cetra), al teatro (si pensi alle tragedie), ma anche alla magia: egli è stato il primo a desiderare di comandare le divinità. Plinio dimostra che la magia è accerchiata dalla falsità e dalla menzogna grazie al fatto che Nerone l’abbandonò. Per lo studioso questa sarebbe una prova forte per il semplice fatto che nessuno aveva mai desiderato tanto il controllo dell’arte magica. Di certo, la ricchezza, l’ingegno ed il potere gli erano utili per questo scopo. Plinio,

fortuna delle cose umane che smaniava nei vizi della profondità dell’animo, e desiderò in primo luogo comandare agli dei, né volle un qualcosa di più nobile. Nessuno favori mai in modo più valido qualche arte. Per questo non gli mancarono le possibilità, le forze, l’intelletto dell’allievo, con il mondo che sopportava queste cose e non altre. Prova immensa, indubitabile di arte ingannevole, che Nerone abbandonò; e magari avesse consultato gli inferi o qualsiasi dio sui suoi sospetti piuttosto che avesse affidato queste indagini ai bordelli e alle prostitute. Certamente nessun sacrificio, riti sia pure barbari e feroci, sarebbero stati non meno miti dei suoi pensieri. Così con maggiore crudeltà ci riempi di ombre» (trad. mia).

¹²⁴ Cfr. *La magia e i rimedi di origine animale*, p. 27, nota 20.

¹²⁵ Cfr. *Naturalis historia*, p. 407, nota 1, § 14.

¹²⁶ *Dizionario enciclopedico di arti, scienze, tecniche, lettere, filosofia, storia, geografia, diritto, economia*, Enciclopedia Zanichelli, a cura di Edigeo, Bologna, 1995.

¹²⁷ A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 170, s.v. *deus*. In particolare, gli storici della lingua riguardo al derivato *dīuīnus* scrivono: «1° concernant la divinité, divin; 2° inspiré par la divinité; d’où *dīuīnus*, *dīuīna* “devin, devineresse”. Les deux sens se retrouvent dans les dérivés. Au premier se rattachent *dīuīnitās*, non attesté avant Cicéron (opposé à *hūmānitās* et peut-être fait sur le gr. *θειότης*, *θεότης*), *dīuīnitus* = *θεόθεν*; au second, *dīuīno*, -ās «deviner», *dīuīnālis*, *dīuīnātiō* = *μαντική*, d’où *praediūnō* (rare) et *praediūnus* (Pline), -ātīō».

¹²⁸ Manlio Cortelazzo - Paolo Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, volume II, Zanichelli, Bologna, 1980. Vd. s.v. “divo”, p. 357.

ironicamente, afferma che sarebbe stato meglio che Nerone avesse continuato a praticare le arti magiche per chiarire tutti gli interrogativi che aveva circa il futuro, ora consultando le ombre degli Inferi, ora qualche demone. Invece, l'imperatore lasciò che fossero le meretrici ad occuparsi di tutti questi aspetti, mentre lui pensava al governo di Roma e dell'impero. Plinio conclude il capitolo con una riflessione: a confronto con i folli propositi di Nerone, nessun rito magico sarebbe giudicato feroce e barbaro.

1.3.6 Trattato sulla magia: capitolo sesto

Sunt quaedam Magis perfugia, veluti lentiginem habentibus non obsequi numina aut cerni. An obstitit forte hoc in illo? Nihil membris defuit. Nam dies eligere certos liberum erat, pecudes vero, quibus non nisi ater colos esset, facile; nam homines immolare etiam gratissimum. Magus ad eum Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. Navigare noluerat, quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat; non tamen, cum regnum ei daret, hanc ab eo artem accipere valuit. Proinde ita persuasum sit, intestabilem, inritam, inanem esse, habentem tamen quasdam veritatis umbras, sed in his veneficas artes pollere, non magicas. Quaerat aliquis, quae sint mentiti veteres Magi, cum adulescentibus nobis visus Apion grammaticae artis prodiderit cynocephalian herbam, quae in Aegypto vocaretur osiritis, divinam et contra omnia veneficia, sed si tota erueretur, statim eum, qui eruisset, mori, seque evocasse umbras ad percunctandum Homerum, quam patria quibusque parentibus genitus esset, non tamen ausus profiteri, quid sibi respondisse diceret¹²⁹.

Plinio, in questo capitolo, riprende il precedente sempre trattando dell'imperatore Nerone. Lo studioso ricorda che i numi non si lasciano vedere da chi ha le lentiggini: è quindi evidente

¹²⁹ «Ci sono alcune scappatoie per i maghi, per esempio il fatto che gli dei non hanno rispetto o non si mostrano a coloro che hanno le lentiggini. Forse questo ostacolo per caso Nerone? Non gli mancò nulla alle membra. Infatti, era libero di scegliere giorni stabiliti, di scegliere facilmente anche le greggi, che non avessero se non il colore nero; infatti, gli era anche molto gradevole immolare gli uomini. Era venuto a lui il mago Tiridate, che portava se stesso come trionfo dell'Armenia e per questo pesante per le province. Non aveva voluto navigare, perché non ritengono lecito sputare nei mari e violare questa natura con altre necessità degli uomini. Aveva condotto con sé i maghi, l'aveva anche iniziato alle cene magiche; non riuscì tuttavia, sebbene gli avesse dato il regno, ad ottenere quest'arte da lui. Di conseguenza, ci sia così la convinzione, che [la magia] è detestabile, inutile, vana, che ha tuttavia alcune ombre di verità, ma in queste cose sono efficaci le arti dell'avvelenare, non quelle magiche. Qualcuno cerchi quali cose gli antichi maghi abbiano falsato, quando a noi adolescenti il noto Apione dell'arte della grammatica aveva tramandato l'erba cinocefala, che in Egitto era chiamata di Osiride, divina e contro tutti i sortilegi, ma se è sradicata interamente, colui che l'ha strappata muore all'istante, e aveva tramandato di aver evocato le ombre per interrogare Omero, da quale patria e da quali genitori fosse stato generato, tuttavia non osò confessare, che cosa Omero diceva di avergli risposto» (trad. mia).

che le arti magiche non possono essere praticate da coloro che hanno una qualche menomazione fisica¹³⁰. Plinio si chiede se è per questo motivo che l'imperatore non era riuscito a praticarla, ma poi dichiara che non aveva alcun difetto fisico. Non è d'accordo, però, Svetonio¹³¹, il quale nelle *Vitae Caesarum*, in particolare in *Nero*, descrive l'imperatore (*Nero* 51)¹³²:

*Statura fuit prope iusta, corpore maculoso et fetido, subflauo capillo, uultu pulchro magis quam uenusto, oculis caesis et hebetioribus, ceruice obesa, uentre proiecto, gracillimis cruribus, ualitudine prospera; nam qui luxuriae immoderatissimae esset, ter omnino per quattuordecim annos languit, atque ita ut neque uino neque consuetudine reliqua abstineret; circa cultum habitumque adeo pudendus, ut comam semper in gradus formatam peregrinatione Achaica etiam pone uerticem summiserit ac plerumque synthesinam indutus ligato circum collum sudario prodierit in publicum sine cinctu et discalciatus*¹³³.

Svetonio evidenzia come Nerone avesse tutto il corpo pieno di macchie; secondo gli antichi, forse è per questo motivo che non era riuscito a praticare la magia. Plinio spiega come l'imperatore potesse facilmente disporre di pecore dal pelo nero per l'immolazione e ricorda anche i sacrifici umani voluti da lui. Un giorno, era giunto da Nerone il mago Tiridate¹³⁴, il principe dei Parti che divenne re d'Armenia nel 54 grazie a Vologese I, re dei Parti. Tiridate I aveva perso il controllo del regno, ma nel 66 lo recuperò grazie all'aiuto dell'impero romano. Quando questo dovette recarsi a Roma non volle fare il viaggio per mare, ma via terra, in quanto non voleva sputare nel mare e nemmeno profanarlo con i bisogni tipici dell'uomo. Così, alla fine dei conti, il viaggio non solo era durato circa nove mesi, ma era costato ben 800.000 sesterzi. Nerone non era riuscito ad imparare la magia da Tiridate. Plinio, in *Nat.* 28, § 69, spiega che i Magi vietano di urinare di fronte al sole o alla luna e anche di bagnare l'ombra del proprio corpo. Inoltre, Esiodo, nelle *Opere e i giorni*, suggerisce di

¹³⁰ Cfr. *La magia e i rimedi di origine animale*, p. 29, nota 22.

¹³¹ Cfr. *Naturalis historia*, p. 407, nota 1, § 16.

¹³² Cfr. Suétone, *Vies des douze Césars*, tome II, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Les Belles Lettres, Paris, 1932. Il testo latino è a p. 198.

¹³³ «La statura era intorno alla media, il corpo era pieno di macchie e maleodorante, i capelli tendevano al biondo, di volto era bello più che avvenente, gli occhi erano incavati e molto deboli, il collo grosso, il suo ventre prominente, le gambe gracilissime, la salute eccellente; dunque lui aveva degli eccessi molto sregolati, in quattordici anni [di principato] si ammalò complessivamente 3 volte, e così da non rinunciare né al vino e né all'altra abitudine; riguardo al modo di vestire e agli atteggiamenti era talmente vergognoso, che si preparava sempre la capigliatura in trecce, arrivando anche, durante il viaggio in Acaia, a lasciarli cadere dietro al capo, e parecchie volte [apparve] in pubblico con una veste ampia, con un fazzoletto legato attorno al collo, senza cintura e a piedi nudi» (trad. mia).

¹³⁴ Cfr. *Naturalis historia*, p. 407, § 16, nota 2.

urinare davanti ad un riparo in modo da evitare di offendere gli dei con l’atto del denudarsi (vv. 727-32):

μηδ’ ἄντ’ ἡελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν,
αὐτὰρ ἐπεὶ κε δύη, μεμνημένος, ἔς τ’ ἀνιόντα,
μὴ δ’ ἀπογυμνωθεῖς· μακάρων τοι νύκτες ἔασιν.
μήτ’ ἐν ὁδῷ μήτ’ ἐκτὸς ὁδοῦ προβάδην οὐρήσης·
ἐζόμενος δ’ ὃ γε θεῖος ἀνὴρ, πεπνυμένα εἰδώς,
ἦ ὃ γε πρὸς τοῖχον πελάσας εὐεργέος ἀύλης¹³⁵.

L’autore greco è una fonte che Plinio utilizza spesso nella *Naturalis historia*, non solo per le *Opere e i giorni*, ma anche per la *Teogonia*¹³⁶. Plinio fa derivare il divieto di urinare di fronte al sole¹³⁷ dai Magi, i quali avrebbero aggiunto anche la luna. Il motivo per cui non si può urinare di fronte al sole, alla luna e in mare deriva dalla credenza che essi, avendo una derivazione divina, non potevano essere alterati dai bisogni umani e nemmeno violati con la denudazione. Tuttavia, bisogna ricordare che questa usanza non sembra appartenere a tutti gli effetti del mondo magico, in quanto sembra far parte, più che altro, di quelle norme di rispetto nei confronti delle divinità. Infine, Plinio ribadisce che la magia non è altro che falsità e menzogna, dove l’unico aspetto che corrisponde al vero riguarda l’avvelenamento. Per il naturalista, gli antichi maghi erano dei menzogneri e ciò si può dimostrare anche grazie agli scritti del grammatico egiziano e commentatore di Omero, Apione di Alessandria¹³⁸ (20 a.C.-45 d.C.). Egli spiega che l’erba cinocefalia, detta in Egitto “erba di Osiride”, non solo viene impiegata per praticare la divinazione, ma è utilizzata anche contro l’avvelenamento. Tuttavia, coloro che la strapperanno intera moriranno istantaneamente. Inoltre, il grammatico racconta di aver evocato le ombre per interrogare Omero riguardo alla sua provenienza e su chi fossero i suoi genitori¹³⁹, sfortunatamente, però, non ha tramandato le risposte a questi interrogativi. Questo comportamento, per Plinio, è ancora una volta una dimostrazione della

¹³⁵ Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, traduzione di Lodovico Magugliani, premessa al testo e note di Salvatore Rizzo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1979. «Non orinare in piedi stando in faccia al sole e, dopo che sia tramontato fin quando sorge, non orinare nudo, ricordalo!, perché le notti sono sacre agli dei beati. E neppure lungo la strada né fuori di essa, mentre cammini. L’uomo pio e saggio compie queste cose accosciandosi o presso un muro di un ben recinto cortile» (trad. di L. Magugliani).

¹³⁶ Cfr. *Naturalis historia*, p. 77, § 69, nota 4.

¹³⁷ Cfr. *Naturalis historia*, p. 77, § 69, nota 5.

¹³⁸ Egli compare numerose volte come fonte di Plinio. Cfr. *Naturalis historia*, p. 409, § 18, nota 1. Apione provava una forte avversione per gli Ebrei e per il giudaismo. Ecco allora che Flavio Giuseppe, tra il 97 ed il 98, comporrà il *Contra Apionem*, per demolire le tesi anti giudaiche presenti nell’*Aegyptiaca* (cfr. *La magia e i rimedi di origine animale*, p. 31, nota 24).

¹³⁹ Si tratta di questioni molto antiche, nelle quali Semonide di Amorgo pensava che Omero fosse originario di Chio, mentre Pindaro pensava che fosse di Smirne. Cfr. *Naturalis historia*, p. 409, nota 4, § 18.

falsità della magia. Sulla questione della patria di Omero, scrive anche Gellio nelle *Noctes atticae*, il quale racconta solo che alcuni dicono che fosse originario di Colofone, altri di Smirne, chi lo ritiene di Atene e chi lo pensa proveniente dall’Egitto. Infatti, Gellio afferma (Gell. 3, 11, 6)¹⁴⁰:

*De patria quoque Homeri multo maxime dissensum est. Alii Colophonium, alii Smyrnaeum, sunt qui Atheniensem, sunt etiam qui Aegyptium fuisse dicant, Aristoteles tradidit ex insula Io [...]*¹⁴¹.

In un altro passo (Gell. 17, 21, 3), Gellio afferma che la maggioranza degli scrittori ritiene che Omero ed Esiodo siano circa dello stesso periodo e che forse Omero fosse anche più antico, entrambi comunque vissero prima della fondazione di Roma.

1.3.7 Trattato sulla magia: capitolo settimo

*Peculiare vanitatis sit argumentum, quod animalium cunctorum talpas maxime mirantur tot modis a rerum natura damnatas, caecitate perpetua, tenebris etiamnum aliis defossas sepultisque similes. Nullis aequae credunt extis, nullum religionum capacius iudicant animal, ut, si quis cor eius recens palpitansque devoret, divinationes et rerum efficiendarum eventus promittant. Dente talpae vivae exempto sanari dentium dolores adalligato adfirmant. Cetera ex eo animali placita eorum suis reddemus locis. Nec quicquam probabilius invenietur quam muris aranei morsibus adversari eas, quoniam et terra orbitis, ut diximus, depressa adversatur*¹⁴².

Plinio afferma che un’altra prova a sostegno della falsità della magia è rappresentata dal fatto che i maghi ammirino in particolar modo la talpa. L’autore tratta l’animale in *Nat.* 9, 178 e in *Nat.* 11, 139¹⁴³. Nel libro nono, l’autore sta parlando degli animali acquatici e, al paragrafo

¹⁴⁰ Il testo di Gellio proviene dal sito *Perseus*, ed è reperibile al seguente link: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0071%3Apage%3D184>. Il sito è stato consultato in data 09/07/2018. Il testo deriva dalla seguente edizione: Aulus Gellius, *The Attic Nights*, with an english translation by John C. Rolfe, Harvard University Press, London, 1927.

¹⁴¹ «Anche riguardo alla patria di Omero c’è, soprattutto, molta discordia. Alcuni dicono essere stata Colofonie, altri Smirne, ci sono quelli che lo ritengono ateniese, anche chi lo ritiene egiziano, Aristotele tramandò [che provenisse] dall’isola di Io [...]

¹⁴² «Sia prova straordinaria di menzogna il fatto che ammirano soprattutto le talpe tra tutti gli animali, condannate in tanti modi dalla natura, con una cecità ininterrotta, tuttora sotterrate in altre oscurità e simili ai sepolti. Non credono allo stesso modo a nessuna viscera, non giudicano nessun animale più capace di pratiche religiose, a tal punto che, se qualcuno divora il suo cuore fresco e palpitante, assicurano divinazioni e buoni risultati da ottenere. Affermano che con il dente tolto ad una talpa viva legato su se stessi si curano i dolori dei denti. Al loro luogo diremo le altre loro opinioni riguardo a questo animale. Non si troverà nessuna cosa di più credibile relativamente al fatto che esse combattono contro i morsi del toporagno, perché, come abbiamo detto, anche la terra, calcata dai solchi delle ruote, si oppone» (trad. mia).

¹⁴³ Cfr. p. 409, nota 1.

178, sta trattando di un pesce che vive sottoterra in Paflagonia, molto buono da mangiare. Questo pesce viene paragonato alla talpa per analogia all'habitat naturale: secondo l'autore, questo confronto rende meno bizzarro l'esistenza delle talpe. Nel libro undicesimo, nella trattazione delle parti del corpo degli animali, Plinio spiega che la talpa non ha la vista, ma possiede delle *oculorum effigies* ossia dei simulacri degli occhi, i quali sono visibili se si solleva la membrana. Ritornando al capitolo settimo del libro XXX, Plinio racconta che le talpe hanno ricevuto tante condanne come appunto la cecità e il condurre la vita sottoterra. Non solo gli indovini danno molta fiducia alle viscere di talpa, ma si ritiene anche che chi mangia il cuore di questo animale, ancora palpitante, può prevedere le azioni future. D'altronde vi sono dei veggenti dell'antichità che sono ciechi, si pensi a Tiresia. Plinio, in *Nat.* 11, 139, afferma: *oculi, pars corporis pretiosissima et quae lucis usu vitam distinguat a morte*¹⁴⁴. Nel mondo antico esiste una stretta correlazione tra cecità e capacità mnemoniche superiori¹⁴⁵, grazie alle quali si poteva raggiungere anche il possesso di doti soprannaturali. Un altro esempio di un indovino cieco è rappresentato da Tiresia. Quest'ultimo si trova in gran parte della letteratura classica, come nelle *Metamorfosi* di Ovidio. L'autore racconta, nel libro III, che Giove ebbe un dialogo con Giunone riguardo al piacere dell'unione sessuale¹⁴⁶. Il padre degli dei sosteneva che fosse la donna a trarre maggior piacere, mentre la moglie sosteneva il contrario, così, per la risoluzione della disputa, chiesero a Tiresia. Questo, tempo prima, aveva ucciso un serpente di genere femminile con un bastone e, per sette anni, si era trasformato ed era rimasto una donna. L'ottavo anno, rivede i due serpenti e, una volta percossi allo stesso modo, riprese le sembianze maschili originarie. Tiresia diede ragione a Giove e, così facendo, fece arrabbiare Giunone, la quale lo condannò per sempre alle tenebre. Giove, per alleviare la punizione, gli permise di conoscere il futuro. Infatti, nessun dio può annullare un'azione di un altro dio. Si può notare come Tiresia abbia perso la vista non solo perché aveva dato ragione a Giove, ma anche a causa delle sue spiccate capacità intellettuali.

Ritornando al testo pliniano, il naturalista afferma che è possibile curare il mal di denti staccando ad una talpa un suo dente e portandolo al collo come una collana; Plinio conclude

¹⁴⁴ «Gli occhi, parte del corpo preziosissima e, per mezzo dell'uso della luce, distingue la vita dalla morte» (trad. mia).

¹⁴⁵ La fonte è reperibile al seguente link <https://www.uiciechi.it/univoc/rivista/1-99/art4.htm>, ed è stata scritta da Roberta Bini e da Carmelo Malacrino, direttore del museo archeologico di Reggio Calabria. Sito consultato il 18/07/2018.

¹⁴⁶ Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, a cura di Piero Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino, 2015, [1979]. Si vedano in particolare le pp. 109 e seguenti.

affermando che le talpe combattono il morso del toporagno. Le righe finali del capitolo settimo stanno già introducendo ciò che saranno tutti i successivi paragrafi del libro XXX: i rimedi ai dolori e alle malattie che si possono ricavare a partire dagli animali.

1.4 I rimedi di origine animale del libro XXX

Come spiega Ivan Garofalo nell'introduzione al libro XXX¹⁴⁷, nell'antichità gli animali potevano essere impiegati per curare determinati dolori (ossei, mal di denti, mal di stomaco, dolore alle spalle) o per sconfiggere delle malattie (dai semplici raffreddori alle tossi). La cattura dell'animale in un particolare momento del giorno, la sua uccisione o mutilazione, l'eventuale cottura, sono tutti aspetti che rispecchiano il rispetto di un rito magico. Si credeva che un individuo potesse guarire facendo sì che il male che lo tormentava si trasferisse all'interno dell'animale. Il libro XXX ha come fonti per la magia Anassilao di Larissa, la cui opera non è pervenuta, e Senocrate.

A partire dal capitolo ottavo, il naturalista spiega, uno dopo l'altro, i rimedi, anche se questi sono trattati in modo estremamente disordinato. Nel farlo, a volte non commenta, ma riporta oggettivamente la pratica; altre volte invece tende ad esprimere il suo parere, dal quale emerge un forte scetticismo per le azioni descritte. Si riassumono brevemente i mali che possono essere curati dai rimedi e, successivamente, nel capitolo quarto, si prenderanno in considerazione alcuni a titolo di esempio, per cercare anche di studiare il confronto con Sereno Sammonico.

Plinio tratta i rimedi riguardo al mal di denti, all'alito pesante, per l'ulcera alla lingua, tratta le cure del viso e le pratiche per alleviare il mal di gola, la tosse, il raffreddore, i gonfiori, i dolori ai muscoli del collo. Spiega anche i dolori al fegato, alle perdite di sangue, agli ascessi; contro i dolori che riguardano l'intestino (dissenteria, occlusione intestinale); tratta i dolori articolari e anche le vene varicose; scrive come evitare la paralisi; contro la febbre malarica, l'idropisia ed il delirio; rimedi contro i foruncoli, le ustioni. Offre consigli su come addormentarsi (sonniferi) e su come cercare di stare svegli; come inibire o aumentare l'amore. Il tempo di svolgimento del rituale è fondamentale per la sua riuscita: ad esempio, il mal di denti si può anche curare grazie all'uccisione di una lucertola in una notte di luna piena, senza farle toccare terra. Bisogna poi prendere gli ossi frontali e incidersi la gengiva dove si prova il dolore. In *Nat.* 30, 95, Plinio esprime la sua opinione riguardo ai rimedi dei

¹⁴⁷ *Naturalis historia*, Einaudi, volume IV, pp. 396-97.

maghi. Sta trattando della cura dei deliri¹⁴⁸ e afferma che per farli passare è necessario un polmone ovino che sia legato, ancora caldo, attorno alla testa. Questo è infatti preferibile rispetto a quelli che prevedono di dare da bere ad un pazzo del cervello di topo miscelato in acqua o cenere di donnola o carne di riccio. Plinio afferma (*Nat.* 30, 95):

*Bubonis quidem oculorum cinerem inter ea, quibus prodigiose vitam ludificantur, acceperim, praecipueque febrium medicina placitis eorum renuntiat*¹⁴⁹. Un ultimo esempio riprende e continua quello immediatamente sopra (*Nat.* 30, 96). I Magi hanno diviso il trattamento medico delle febbri lungo le dodici costellazioni, in base al passaggio del sole e della luna: Plinio vuole dimostrare che questa è una soluzione che non si può accettare e lo fa considerando qualche esempio delle loro ricette. Consigliano di cospargere i malati con olio mescolato a creste, unghie e orecchie di polli bruciate, quando il sole attraversa i Gemelli; mentre, se li attraversa la luna, allora è necessario mescolare l'olio con gli speroni e i bargigli; quando il sole o la luna passano dalla Vergine allora bisogna utilizzare i grani d'orzo; nel Sagittario le ali di pipistrello; quando la luna attraversa il Leone, si deve usare la tamerice coltivata. Plinio, da studioso scrittore di un'eciclopedia, vuole raccogliere tutto lo scibile, ma spesso, come in questo caso, l'oggettività va sfumando e lascia il posto al suo commento sarcastico e scettico contro i Magi.

¹⁴⁸ Come spiega la nota 1 del § 95, p. 445, Plinio con il lemma *phrenitis* indica una pazzia che, per i medici della Grecia, corrisponde al delirio della febbre.

¹⁴⁹ «Riterrei, senza dubbio, tra le cose con le quali [i Magi] si prendono gioco incredibilmente della vita [delle persone], la cenere degli occhi del gufo, e specialmente l'arte medica delle febbri rifiuta i loro precetti» (trad. mia).

CAPITOLO 2

IL CONFINE TRA MAGIA E *RELIGIO*

L'obiettivo di questo capitolo è quello di studiare il confine tra magia e *religio*: si considererà quindi l'analisi di un fenomeno in Plinio; si cercherà successivamente di capire se il naturalista lo considerava appartenente alla sfera della magia o della religione e si confronterà il suo giudizio con altri testi della letteratura latina; in seguito si confronterà il fenomeno stesso con altre realtà (come ad esempio il mondo greco) per capire, grazie all'ausilio dei testi letterari e non, se quella diversa civiltà la pensava allo stesso modo. Con questo metodo sarà quindi possibile studiare, comprendere e analizzare se i fenomeni erano sentiti come appartenenti alla sfera della magia o della religione. Si tratteranno diversi argomenti: il ruolo dei fulmini e il loro rapporto con Giove; i mezzi di purificazione come l'alloro (le sue proprietà magiche) e, infine, i sacrifici umani. Prima di procedere, è necessario spiegare come l'antropologia culturale possa rappresentare la base per studiare il confine tra magia e *religio*. Seguirà poi un approfondimento sulla storia della magia a partire dal discorso di Plinio del libro XXX (cfr. cap. 1).

2.1 *L'importanza dell'antropologia negli studi dell'antichità*

Innanzitutto è necessario definire che cosa si intende per "religione" nel mondo antico: ecco allora che l'egittologo tedesco Jan Assmann afferma che «quello che intendiamo comunemente con il termine *religione* sia un'innovazione del monoteismo biblico di portata non inferiore all'idea dell'unicità di Dio. Parlare di religione egizia, mesopotamica, greca e romana significa riconfigurare (o addirittura distorcere) il fenomeno storico nella prospettiva di una costruzione della realtà propria del monoteismo, ma estranea al paganesimo. Nelle società pagane non esistevano religioni, ma solo culti e culture. Come il paganesimo, così anche la religione, è un'invenzione del monoteismo»¹⁵⁰. L'antropologia, a partire dagli anni '20 del '900, ha insegnato che per accostarsi a studiare le culture di altri popoli, sia

¹⁵⁰ Gianluca De Sanctis, *La religione a Roma*, Carocci editore, Roma, 2012. La citazione è a p. 9. Vd. pp. 9-13.

contemporanei che antichi, non si deve osservare un determinato fenomeno attraverso la griglia interpretativa della propria cultura di appartenenza, ma è necessario compiere un’astrazione ed uno sforzo per cercare di analizzare quello stesso fenomeno con gli occhi della cultura osservata. Quindi le categorie di monoteismo e di politeismo non appartengono al mondo classico, ma sono di derivazione moderna. Non è facile di per sé studiare la religione di un altro popolo, ma lo è ancora meno cercare di comprendere i confini tra due categorie molto affini. Ecco allora che, come sosteneva Kluckhohn¹⁵¹, è meglio percorrere la strada meno trafficata ed «il giro più lungo», quello che consente di liberarsi di tutte le ideologie della propria cultura e di affrontare quella altrui. Il linguista Kenneth Lee Pike¹⁵², nel 1967, trattando la differenza tra fonetica e fonologia, scrive anche due termini: “emico” ed “etico”, lessemi che sono entrati nell’antropologia culturale. L’analisi emica si propone di studiare la cultura di un popolo facendo attenzione alle categorie e al modo di vedere dell’osservato; mentre l’analisi etica studia il popolo mediante delle categorie considerate universali e, di conseguenza, pone attenzione soprattutto al modo di vedere dell’osservatore. De Sanctis¹⁵³ non ha torto quando sostiene che per l’ermeneutica di una cultura entrambi i livelli di analisi siano importanti. Clifford Geertz, nel 1998, scrive che le culture sono «un insieme di testi, anch’essi degli insiemi, che l’antropologo si sforza di leggere sedendosi sulle spalle di quelli a cui appartengono di diritto»¹⁵⁴. Per quanto riguarda questo elaborato, si prenderanno in considerazione entrambe le prospettive. Quella emica partirà dai testi di Plinio per cercare di comprendere il suo pensiero relativo ai vari argomenti analizzati e, una volta compresa la sua posizione, si confronterà con altre realtà del mondo antico, per studiare se il confine tra magia e le altre sfere sia meno definito rispetto al pensiero dell’autore oppure se il naturalista sia “figlio” della sua epoca e quindi confonda le delimitazioni tra le diverse sfere. La prospettiva etica, invece, è necessaria per operare una comparazione tra il confine in Plinio e come si considera il confine oggi. Inoltre, la prospettiva emica ricorda il relativismo culturale, introdotto da Margaret Mead (1901-1978) negli studi antropologici alla fine degli anni ’20 del secolo scorso. L’antropologa¹⁵⁵, allieva di Boas, studiò l’adolescenza presso le isole Samoa, in Polinesia tra il 1926 ed il 1927. Nel 1928, pubblicò il suo libro *Coming of Age in Samoa*, dove dimostrò che culture diverse presentano modelli educativi

¹⁵¹ Clyde Kluckhohn, *Lo specchio dell’uomo*, Garzanti, Milano, 1973, citato in *La religione a Roma*, p. 11.

¹⁵² Kenneth Lee Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, Den Haag-Paris, 1967, pp. 8-15, citato in *La religione a Roma*, p. 11.

¹⁵³ *La religione a Roma*, p. 12.

¹⁵⁴ Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1998, p. 436, citato in *ibidem*, p. 13.

¹⁵⁵ *Storia dell’antropologia*, pp. 115-118.

differenti, i quali poi formano la personalità dell'individuo. Insieme a Ruth Benedict, introdusse in antropologia il concetto di relativismo culturale: essere culturalmente relativisti vuol dire cercare di comprendere tutto ciò che fa parte di altre culture non attraverso la griglia interpretativa dello studioso, ma attraverso quella della cultura che si sta studiando, solo così è possibile comprendere realmente i fenomeni e i valori ed il senso del loro agire. Insomma, in antropologia il relativismo è sinonimo di “comprendere”. La ricerca nella moderna antropologia non ha come obiettivo quello di eliminare le differenze, ma quello di trovare la strada giusta per la loro analisi, infatti senza somiglianze, le differenze sono prive di significato¹⁵⁶. Diventa così indispensabile leggere e analizzare i testi di Plinio avendo in mente questo concetto: è necessario infatti adottare le categorie interpretative del mondo latino, porre attenzione al lessico utilizzato e conoscere la civiltà romana. In questo modo si potranno evitare errori di comprensione derivati dall'applicazione della griglia interpretativa della propria cultura.

La prospettiva antropologica insegna a non porsi come obiettivo la spiegazione di quel particolare rito, ma a cercare di descrivere e di ricostruire una mappa dei simboli e delle credenze dell'intera macro-area della religione e della magia stessa, evitando i pregiudizi che si possono avere sui simboli stessi o sulle usanze analizzate. Questo metodo proviene dalla linguistica strutturalista di Ferdinand de Saussure¹⁵⁷. Per arrivare ad ottenere una visione il più possibile chiara e definita sul pensiero che Plinio ha di un determinato fenomeno, è stato necessario adottare una prospettiva intratestuale tra i suoi libri. Infatti, come si vedrà più avanti, egli non ha dedicato un libro specifico alla religione, di conseguenza risulta fondamentale ricostruire e ricollegare tutte le parti in cui tratta l'argomento.

Affrontare ora l'apporto che alcuni studiosi di antropologia culturale hanno fornito sul rapporto tra magia e religione potrà ritornare utile per meglio delineare il loro confine in Plinio e nel mondo antico.

Marcel Mauss è stato un sociologo e uno storico delle religioni che ha approfondito la differenza tra magia e religione. Egli criticava la diversificazione operata da Frazer tra il rito magico (che sarebbe costrizione) e il rito religioso (che sarebbe ricerca e adorazione con le divinità): può accadere, infatti, che il rito religioso possa provocare costrizione nell'invocazione o nella richiesta alla divinità di un qualcosa che questa deve compiere (cfr.

¹⁵⁶ S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978. Cfr. p. 4.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 27.

esempio maga Eritto in Lucano § 2.6) mentre i riti magici non rivolgono sempre richieste agli dei.

Secondo Luciano Lévy-Bruhl (1857-1939), il pensiero razionale ed il pensiero magico sono due modalità di conoscenza del reale e quindi essi sono presenti in tutte le popolazioni delle diverse epoche: si vedrà infatti, all'interno di questo capitolo, ma anche nel terzo, come un pensiero razionale di Plinio possa coesistere con le credenze irrazionali dei suoi contemporanei (ad esempio la licanthropia, alla quale l'autore non crede, ma altri suoi contemporanei sì, cfr. cap. 3).

Malinowski (1884-1942) scrisse *Magic, sciences and religion* (1925), in cui, studiando e vivendo con le popolazioni di pescatori delle isole Trobriand, capì che vi era una distinzione tra conoscenza razionale e magica: la prima domina presso i pescatori della laguna, nei quali le conoscenze tecniche aiutano l'uomo nelle attività quotidiane; la seconda, invece, domina presso la popolazione della costa, dove le conoscenze tecniche non possono coprire i rischi provenienti dall'ambiente e quindi questa parte della popolazione ha sviluppato numerosi rituali anche complessi di natura magica. Per queste persone, quando la scienza non riesce a controllare la natura subentra la magia che rappresenta una forma di controllo sulla realtà che, da un punto di vista psicologico, calma l'ansia che si può avere di fronte all'indeterminatezza. Si pensi alla consultazione a Roma dei Libri Sibillini che avveniva in caso di estremo pericolo: la maggior parte delle soluzioni proposte per affrontarlo erano magiche (cfr. cap. 2).

Claude Lévy-Strauss (1908-2009) riprende l'importanza degli effetti psicologici che la magia ha sull'individuo, ma richiama anche quelli biologici. Vi sono tre aspetti importanti nella magia per l'antropologo: il mago crede che i suoi riti abbiano effetto; il destinatario dell'incantesimo crede nella magia; il credito che la popolazione dà alla magia stessa. Infatti, nel capitolo 4, si vedrà come i contemporanei di Plinio potessero disporre di numerosi rimedi magici (come amuleti) contro le malattie.

James Frazer, professore di antropologia sociale e ultimo esponente dell'evoluzionismo culturale, nel *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione* esponeva la teoria secondo la quale l'intelletto umano aveva attraversato tre gradi di sviluppo: la magia, la religione e la scienza. Il primo, quello della magia, è relativo ad una fase dello sviluppo dell'intelletto ancora confusa e dominata dall'ignoranza sui rapporti di causa nell'esperienza oggettiva. La magia viene intesa come il tentativo di tenere sotto controllo la natura. Nel secondo dominano la religione e la figura del sacerdote, che svolge la funzione di mediazione tra il divino e

l'umano. Infine, il terzo grado di sviluppo storico si verifica quando alcuni uomini si resero conto che le divinità non potevano intervenire nelle vicende umane: inizia così la fase della scienza, caratterizzata dall'osservazione dei fenomeni e dall'indagine delle leggi da cui essi sono regolati¹⁵⁸. Qual è il rapporto tra magia, religione e scienza? Sia la prima che l'ultima formulano delle leggi che sono rispettivamente false e veritiere. Infatti, secondo E. Leach, «la scienza si fonda sulla “corretta” valutazione del rapporto causa-effetto [...]. Il resto fu *superstizione*. Dalla *superstizione* fu poi distinta la *religione*: la definizione minima di religione fu diversa da studioso a studioso...; il resto fu *magia*. Successivamente la magia fu distinta da alcuni in magia bianca (buona) e magia nera (cattiva). La magia nera, ribattezzata *stregoneria*, fu poi distinta dall'*arte magica* e così via»¹⁵⁹.

Si può quindi notare come nel campo dell'antropologia, questi studiosi distinguono in maniera molto chiara il confine tra magia e *religio*, ma per il mondo antico è più complesso operare questa distinzione. Si vedrà come nella *Naturalis historia* Plinio cercherà di separare e di classificare ciò che per il popolo sono credenze e ciò che per lui sono il risultato della forza della natura, ma nonostante questo comportamento, bisogna comprendere che anche il naturalista vive in un'epoca dove le due sfere si compenetrano e si confondono.

2.2 Breve introduzione sulla storia della magia

Il lessema “mago”¹⁶⁰ deriva dal latino *magus* e, a sua volta, dal greco μάγος. Secondo lo storico greco Erodoto, il mago non solo è un sacerdote persiano che cerca di interpretare i sogni, ma si occupa anche dei sacrifici dei re e dei riti funebri. Il termine è un prestito della lingua persiana, dove *maguš* si riferiva alla religione ed al culto. Inoltre, il latino *magīam* richiama il greco μαγεία ossia “l'arte dei magi persiani” e *māgicum* si ricollega a μαγικός¹⁶¹. Come si può notare, quindi, il lemma “magia” indica sia la religione che la scienza dei Magi, una tribù della Media. Quindi, i termini latini *magia* e *magus*, che derivano dal greco, si ritrovano in Cicerone ed in Catullo. L'oratore, nel *De divinatione*, collega il lessema *magus* con la Persia (*div.* 1, 46):

¹⁵⁸ Ugo Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2011. Si vedano in particolare le pp. 22-23.

¹⁵⁹ N. Smart et al. *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, Cambridge, 1985, p. 243, citato in «*Arcana mundi*». *Magia e occulto nel mondo greco e romano*, a cura di Georg Luck, Volume I, fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano, 1997., p. XIV.

¹⁶⁰ A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 379, s.v. *magus*. Gli storici della lingua scrivono: «Emprunt attesté depuis Cicéron au gr. μάγος. Conservé dans le composé ags. *dyrmaga*. Employé aussi comme adjectif. Dérivés: *magicus* = μαγικός; [...] *magia* = μαγεία».

¹⁶¹ Cortelazzo-Zolli, s.v. *magia*, in *Dizionario etimologico della lingua italiana*, volume III, p. 702.

*Quid ego, quae magi Cyro illi principi interpretati sint, ex Dinonis Persicis libris proferam? Nam cum dormienti ei sol ad pedes visus esset, ter eum scribit frustra adpetivisse manibus, cum se convolvens sol elaberetur et abiret; ei magos dixisse, quod genus sapientium et doctorum habebatur in Persis, ex triplici adpetitione solis triginta annos Cyrum regnaturum esse portendi. Quod ita contigit; nam ad septuagesimum pervenit, cum quadraginta natus annos regnare coepisset*¹⁶².

Dinone è stato uno storico greco (Colofone), che scrisse una storia della Persia. In questo passo, Cicerone afferma che il re di Persia deve essere iniziato alle pratiche e ai riti dei maghi e, quando utilizza il termine *magus*, si riferisce agli esperti della religione orientale. Anche Catullo, in un epigramma (90, 1-2), lega il mago alla Persia¹⁶³:

Nascatur magus ex Gelli matrisque nefando/ coniugio et discat Persicum aruspicium.

Egli afferma che Gellio¹⁶⁴ e la madre metteranno al mondo un figlio che diventerà un mago e che imparerà le arti provenienti dalla Persia.

Ma è a partire dalle *Bucoliche* di Virgilio, in particolare dall'ecloga VIII (cfr. cap. 1), che il lessema *magicus* fa riferimento ai riti magici: si tratta della prima attestazione del termine con questo significato nella letteratura latina.

Si approfondirà, ora, l'origine e la storia della magia, già affrontata secondo il punto di vista di Plinio nel capitolo precedente.

Erodoto, nel primo libro delle *Ἱστορίαι*, racconta che i Medi si compongono di differenti stirpi, tra le quali vi sono i Busi, i Paritachini, gli Arizanti, i Budi e anche i Magi¹⁶⁵. Il Mazdeismo, religione praticata da Zoroastro (che per Plinio è il fondatore della magia) e dai sacerdoti eletti dalla tribù dei Magi, ha le sue origini in Iran, dove si praticavano gli incantesimi. I Magi non solo devono cercare di propiziarsi le divinità benefiche come Ahoura-Mazda, il dio più importante, ma anche le divinità malefiche, affinché si riesca a

¹⁶² «C'è bisogno che io citi dai *Libri persiani* di Dinone la profezia che i maghi rivelarono a Ciro, quel famoso antico re? Scrive Dinone che, in sogno, parve a Ciro che il sole gli si posasse ai piedi; tre volte Ciro cercò di toccarlo con le mani, ma invano: il sole, girando su se stesso, gli sfuggiva e si allontanava. I maghi -venerati in Persia come una stirpe di sapienti e di dotti- da questo triplice tentativo di afferrare il sole trassero la profezia che Ciro avrebbe regnato per trent'anni. E così avvenne: giunse fino all'età di settant'anni, e il suo regno incominciò quando ne aveva quaranta» (trad. di S. Timpanaro). Marco Tullio Cicerone, *Della divinazione*, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano, IV edizione 1998 [1988], pp. 40-41.

¹⁶³ Fritz Graf, *La magia nel mondo antico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 34 e ss. "Nasce un mago dall'unione nefanda di Gellio e della madre e che impari l'arte degli aruspici dei Persiani".

¹⁶⁴ Gellio è un personaggio che viene preso di mira in diversi componimenti a causa del rapporto incestuoso con sua madre. Sulla sua identità gli studiosi sono ancora incerti.

¹⁶⁵ Erodoto, *Storie*, a cura di Livio Rossetti e di Graziano Ranocchia, Newton, Roma, terza edizione 2012 [1997], I, § 101, p. 62.

rivolgere i malefici contro gli eventuali nemici¹⁶⁶. Il mondo classico vedeva nei μάγοι i sacerdoti di Zoroastro e di Ormazd, i quali erano anche stati considerati coloro che avevano dato origine alla magia. Essa, nel corso del tempo, quasi come se fosse una scienza, ha indagato le forze della φύσις. I Magi erano una specie di scienziati, φύσικοί, che studiavano il controllo delle forze (δυνάμεις) della natura. Si interessavano anche all'uomo, forse all'ipnosi e conoscevano i particolari effetti che alcune piante potevano avere sul corpo umano. La magia dell'antichità riteneva che il mondo fosse dominato da alcune forze e presenze invisibili, che dovevano essere poste sotto il controllo del *magus*, il quale cercava di modificare il presente e di prevedere il futuro. Quindi, la magia è diventata un insegnamento esoterico, riservato a pochi eletti che devono essere iniziati, prima di diventare dei *magi*¹⁶⁷. Che la magia fosse un insegnamento esoterico è stato confermato nel capitolo precedente, dove si è visto che Nerone cercava di apprendere da Tiridate, giunto a Roma dall'Oriente.

Apuleio, nell'*Apologia*, scrive (*apol.* 25):

*Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen, sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum, si quidem magia id est quod Plato interpretatur, cum commemorat, quibusnam disciplinis puerum regno adolescentem Persae imbuant [...]*¹⁶⁸.

Platone spiegava che tra tutti erano scelti quattro che erano ritenuti i migliori per quanto riguarda la giustizia, la temperanza, il coraggio e la saggezza. Uno di questi quattro trasmetteva la magia di Zoroastro figlio di Oromazo. Apuleio, in seguito, spiega che la magia che i suoi accusatori rifiutano è un'arte che è gradita agli dei in quanto grazie ad essa si possono onorare in modo giusto. Molti Greci e Romani credevano che quest'arte avesse una radice celeste che chiamavano *ἱερὰ μαγεία* e, nei neoplatonici, la magia era rispettabile e venne definita *θεουργία*¹⁶⁹. Quando un popolo conosce dei riti di una religione straniera è facile che consideri gli stessi come una degenerazione della propria *religio* e che quindi si

¹⁶⁶ «*Arcana mundi*». Si veda in particolare l'introduzione alle pp. 7 e ss.

¹⁶⁷ Ibidem, pp. 12-13.

¹⁶⁸ Cfr. ibidem, p. 194 per il testo latino. «Infatti, come io leggo in molti autori, se nella lingua dei Persiani il mago è colui che nella nostra è il sacerdote, insomma, qual è il crimine nell'essere sacerdote, nel conoscere le cerimonie consuete, nel sapere e nell'essere pratico delle leggi delle cerimonie, dei precetti dei riti sacri, delle regole dei culti, dal momento che Platone ritiene che ciò sia la magia quando ricorda con quali discipline i Persiani educano al regno il fanciullo?» (trad. mia).

¹⁶⁹ Cfr. commento al testo n° 28, p. 512.

interpretino come se fossero magia. Si pensi¹⁷⁰, in età ellenistica, ai culti e ai riti egiziani che erano fraintesi dai Greci e annoverati tra le arti magiche. È facile che ciò che non si conosce e che è differente dalla propria cultura venga analizzato secondo la propria griglia interpretativa, non comprendendo quindi le azioni, i culti ed i rituali di un altro popolo che è altro da sé (cfr. § 2.1). Nonostante questo, la cultura classica ha fatto propri le credenze e riti di altri popoli, anche per quanto riguarda la magia¹⁷¹. Ad esempio, gli Ittiti ritenevano che la magia fosse stata inventata dagli dei, quindi i maghi avevano una posizione estremamente privilegiata e conoscevano segreti che si trasmettevano di generazione in generazione, i quali erano stati rivelati in principio da un dio. Perciò essere un mago significava essere vicino agli dei e questo aspetto si ritrova anche nella magia greca e romana. Un altro esempio si ritrova nella magia dell'antico Egitto, dove i defunti avevano come poteri la conoscenza del futuro e potevano causare danni ai vivi (si pensi agli spiriti dei morti, ricordati nel mondo romano durante la festa dei *Lemures*, che il *pater familias* scacciava con particolari rituali di notte camminando per tutta la casa e offrendo agli spiriti delle fave nere che gettava per terra alle proprie spalle). Nel mondo egizio, i defunti potevano comunicare con gli dei ed esercitare su questi una particolare influenza, ecco perché i maghi cercavano di relazionarsi con i morti e perché i cadaveri delle mummie erano sepolte nelle case (probabilmente per utilizzare il loro potere). Quest'ultima usanza, invece, impressionava sia i Greci che i Romani. Anche in questi passaggi di differenti culture antiche è necessario prestare attenzione al punto di vista adottato, avendo sempre in mente il relativismo culturale.

Non è semplice distinguere quale sia il confine tra magia e religione. Goode aveva definito, alla fine degli anni '40, delle linee generali per la loro distinzione: la magia si fonda su degli scopi privati e sui riti segreti, mentre la religione pensa alla comunità e pratica i riti all'aperto; la prima manovra e la seconda chiede con essenzialità. Inoltre, mentre le preghiere venivano recitate a voce alta, le magie, indirizzate soprattutto ad una divinità degli Inferi, erano silenziose oppure recitate attraverso il *susurrus magicus*¹⁷² (cfr. Simeta al § 2.5). Questa distinzione proposta dallo studioso si ritroverà nel corso dell'analisi di Plinio e del suo confronto con altri testi. Arbesmann spiega che durante una preghiera l'essere umano cerca di far sì che la divinità soddisfi la sua volontà attraverso l'esortazione; mentre nella lettura di una formula magica si cercava di obbligare la divinità ad assolvere i propri obiettivi. In realtà,

¹⁷⁰ «*Arcana mundi*», pp. 9-10.

¹⁷¹ Cfr. ibidem, pp. XXII-XXIV.

¹⁷² *New Catholic Encyclopedia* I-XVIII, New York, 1967-89, p. 667, citato in ibidem, p. XV.

in determinati riti, queste due caratteristiche sono entrambe compresenti ed è difficile distinguerle.

L’idea cardine che rappresenta il fondamento della magia è il principio di simpatia cosmica, teorizzato dallo stoico Posidonio di Apamea (135 ca-50 ca a.C). Esso prevede che tutto ciò che accade nell’universo può influire su qualsiasi altra cosa presente sempre nell’universo stesso, indipendentemente dalla distanza. Tutti, esseri umani e animali, sono uniti da un legame speciale: basta un minimo cambiamento su uno di loro per influenzare l’altro. I segni zodiacali e le posizioni dei pianeti nell’universo determinano i destini degli uomini (Cfr. cap. 3 per il pensiero di Plinio, comparato a quello di Manilio, in merito alla credenza del destino scritto nelle stelle). Inoltre, esistono differenti tipi di magia. Quella simpatetica presenta tre leggi: a) la legge della somiglianza (il simile richiama il simile); b) la legge del contatto (quando si presenta un contatto tra due o più entità, oggetti o persone, allora essi si influenzeranno per un lungo tempo); c) la legge del contrasto (agisce come il principio di complementarietà, perciò si impiega un antagonista per influenzare un oggetto o una persona). Ad esempio, se un uomo si innamora di una donna, può costruire un pupazzetto a sua immagine e scioglierlo nel fuoco, forse così anche la donna potrà sciogliersi d’amore per lui nella realtà. Esiste anche una magia induttiva, basata sul principio di sostituzione, secondo la quale si può ad esempio recare danno ad una persona solamente distruggendo un oggetto di sua appartenenza¹⁷³. Negli incantesimi d’amore che si vedranno in Teocrito (cfr. 2.5), Simeta utilizzerà un lembo del mantello di Dafni per rendere più potente l’incantesimo. Inoltre, vi sono diversi tipi di operazioni magiche¹⁷⁴: due sono le tipologie più importanti: quelle teurgiche e quelle goetiche.

È stata avanzata anche la distinzione tra magia diretta ed indiretta¹⁷⁵: la prima comprende tutti quegli oggetti come anelli, collane ed amuleti che hanno la funzione di proteggere, ma anche invocazioni di un dio o di un demone. Si pensi ai rimedi anche magici che Plinio presenta nel libro XXX (cfr. cap. 1 § 1.4 e cap. 4): molti di essi sono amuleti o talismani contro i mali e le malattie, ma vengono utilizzati anche per aumentare il desiderio amoroso come ad esempio una parte di polmone di avvoltoio legata alla pelle di gru. La seconda, invece, è quella che riguarda l’evocazione dei defunti, basti pensare al libro XI dell’*Odissea*, nel quale Odisseo invoca con un complesso rito le anime dal mondo infero. Un altro esempio

¹⁷³ Ibidem, p. XVIII e ss.

¹⁷⁴ Ibidem, pp. 30-32.

¹⁷⁵ «*Arcana mundi*», pp. XIX e ss.

si può ritrovare nella maga Eritto che evoca un soldato morto da poco perché predichi il futuro sulla guerra civile (cfr. cap. 2, § 2.6).

Gran parte dei riti magici o degli incantesimi aveva un carattere privato, ma è più complesso analizzare la magia ufficiale perché essa si può confondere con la religione: si pensi alla maledizione di una terra nemica, ai riti di purificazione o della pioggia. O ancora si pensi a tutti i sacrifici umani che si sono compiuti anche a Roma e in Grecia per scongiurare un pericolo o evitare una catastrofe (cfr. 2.6).

Infine, Luck ricorda un'altra distinzione tra magia rituale e naturale¹⁷⁶. Nella prima, Habel¹⁷⁷ sostiene che vi siano dei riti funzionali all'aumento o alla riduzione del *mana*; riti di protezione dalle maledizioni (apotropaici); riti di guarigione e di purificazione. Il *mana* è ciò che i Greci chiamavano *δύναμις*, ed è quella forza che fa sì che avvengano i miracoli. Essa è presente in particolari oggetti o in componenti astratte, come il nominativo di un dio o di una dea. La magia naturale, invece, prevede l'esecuzione di facili esperimenti che potrebbero sembrare dei miracoli solo per un ingenuo. In un certo senso, la magia che Plinio talvolta descrive potrebbe essere definita naturale: l'esecuzione di esperimenti che altro non sono che verifiche di leggi della fisica che farebbe uno scienziato. Si pensi al caso dell'arcobaleno che i contemporanei dell'autore pensavano indicasse il futuro, mentre il naturalista non credeva a questo e ha cercato di fornire una spiegazione razionale.

Nel mondo greco vi sono dei lessemi simili a *μάγος*: *γόης*, *αγύρτης*, *μαγεία*, *γοητεία*, *ἐπαρδή*, *μαγεύειν*, *γοητεύειν*, *φαρμάττειν*¹⁷⁸. Tutte queste parole richiamano i culti misterici privati, i sacrifici iniziatici, la divinazione e la magia nera e quindi essi non rientrano nella religione della *pólis* greca.

L'idea che Roma abbia conosciuto la magia si può suddividere in due grandi momenti: in età repubblicana, si distingueva tra pratiche di carattere non malefico e pratiche che miravano a ferire una persona (*malum carmen*¹⁷⁹, *malum venenum*, *veneficium*)¹⁸⁰; in età giulio-claudia, l'accusa di *veneficium* non è più associata alla magia, quest'ultima infatti richiama la medicina e l'astrologia. La magia era di per certo sentita di provenienza straniera e per questo il Senato provvedeva ad allontanare dall'impero i maghi, cioè gli specialisti riguardo a quest'arte. Gli studiosi ritengono che sia probabile che l'*élite* romana ellenizzata avesse fatto

¹⁷⁶ Ibidem, p. XX.

¹⁷⁷ N. Habel, *Powers, Plumes and Piglets*, London, 1980, citato in ibidem, p. XX.

¹⁷⁸ Cfr. *La magia nel mondo antico*, pp. 26 e ss.

¹⁷⁹ Il *malum carmen* era una formula di magia che aveva la funzione di fare del male agli altri; *veneficium* indica tutti i tipi di stregoneria; *venenum* richiama l'accezione negativa del termine greco *φάρμακον*.

¹⁸⁰ «*Arcana mundi*», pp. 54-55.

proprio il lessema “magia” proveniente dalla Grecia, il quale designava la credenza nel *veneficium*, la medicina tradizionale, la divinazione e l’astrologia.

In età cristiana, si può ricordare che il canone 36 del consiglio di Laodicea spiega che «sacerdoti e clero non possono essere maghi (μάγοι), incantatori (ἐπαοιδοί) o astrologi (μαθηματικοί) e non devono approntare i cosiddetti amuleti, che sono veleni per le loro anime»¹⁸¹. La presenza del canone, che proibisce tutte queste attività, è una testimonianza della loro diffusione e pratica ancora attuata almeno fino al 381.

Furono numerosi, sia nel mondo pagano che cristiano, i roghi per i libri di magia voluti da Augusto, Diocleziano e dai neoconvertiti che seguivano san Paolo¹⁸².

Nell’antichità si pensava che i μάγοι avessero appreso tutte le conoscenze dai Caldei, i quali potevano svolgere differenti funzioni come interpretare i sogni e prevedere il futuro.

È lecito chiedersi quale fosse il genere dei maghi. Nella maggior parte dei testi di letteratura sono le donne che praticano la magia (si pensi a Teocrito, alla poesia elegiaca e a Virgilio)¹⁸³: si tratta di un dato bizzarro dal momento che la documentazione epigrafica e papiracea rivela il contrario. Solitamente, nei papiri, si ha uno stregone che vuole cercare di catturare una donna. La ricerca di quest’ultima tramite l’uso della magia aveva la funzione di trovare una compagna di vita, una coniuge per il matrimonio. Ma lo scopo per cui un individuo praticava la magia erotica non riguardava solo il matrimonio, ma anche il possibile attraversamento di una crisi emotiva personale che spingeva a praticare questo tipo di incantesimo.

Ritornando a Plinio¹⁸⁴, si può notare che il naturalista credeva che gli uomini potessero scoprire la verità per caso e poi, attraverso l’esperienza, verificavano le ipotesi. Per il naturalista il progresso può anche derivare da potenze benevole: è questa una teoria che appartiene al medio stoicismo (l’idea della simpatia cosmica che agisce per fare il bene nei confronti dell’uomo). Plinio, nella sua volontà incessante di raccogliere tutto lo scibile, ci ha tramandato delle credenze religiose e magiche, ma si tratta perlopiù di folklore che si rivestiva di scienza. Egli non credeva, come si è visto nel capitolo precedente, a tutto ciò che scriveva sulla magia. Si vedrà poi all’interno di questo capitolo come il confine tra magia e *religio* sia labile anche nel naturalista. Tuttavia, la magia può contenere una forma di verità, specialmente per quanto concerne le medicine (cfr. cap. 4), in particolare le piante officinali. Plinio spesso descrive e non giudica ciò che trascrive: riteneva che in un certo momento e

¹⁸¹ Ibidem, pp. XXXIV-XXXV.

¹⁸² Ibidem, p. XXXV.

¹⁸³ *La magia nel mondo antico*, pp.179-80.

¹⁸⁴ «*Arcana mundi*», pp. 54-55.

luogo sarebbe stato possibile trovare un nuovo tipo di magia che avrebbe funzionato veramente. Come l'autore scrive nel libro XXX, i magi, nella loro arte, si occupano anche di altre scienze: *medicina*, *religio* e *artes mathematicae* (cfr. cap. 1). Ci si chiede quali siano i confini tra la magia e l'arte della guarigione, tra la magia e l'esecuzione di rituali e di preghiere alle divinità, e tra magia e astrologia. Il naturalista, quando parla della *religio*, si può riferire alla superstizione, alla religione romana oppure anche alle usanze religiose. Per quale motivo Plinio ci tramanda notizie alle quali non crede? Per il fatto che può persistere un'incertezza di verità su un fenomeno e, per non perdere nulla, il naturalista preferisce tramandare la notizia, anche se riserva dello scetticismo nei confronti dei Magi (cfr. cap. 4). L'ambivalenza tra religione e magia, così come quella tra quest'ultima e la scienza, è presente nel mondo antico.

2.3 La religione secondo Plinio il Vecchio

Negli anni '30 del secolo scorso fu pubblicato un saggio di J. W. Caspar¹⁸⁵ che analizza la religione romana vista secondo la prospettiva di Plinio il Vecchio. Questo contributo è stato un punto di partenza per analizzare, approfondire e mettere in relazione la magia con diversi aspetti e credenze della religione romana.

Scorrendo l'indice dei XXXVII libri che compongono la *Naturalis historia* si potrebbe rimanere sorpresi in quanto nella raccolta enciclopedica Plinio non ha dedicato un solo libro alla religione romana. Questo stupore può attenuarsi pensando al fatto che, tutto sommato, esisteva già un'opera dedicata alla religione: le *Antiquitates rerum divinarum* di Marco Terenzio Varrone. Di quest'opera ci sono pervenuti, purtroppo, solo dei frammenti, per lo più recuperati per tradizione indiretta grazie al *De civitate dei* di Agostino. Non è errato, a mio parere, ipotizzare che la mancanza di un libro dell'opera pliniana che dovrebbe trattare di religione non ci sia per il fatto che esisteva già la grande opera di Varrone. Ne consegue che Plinio tratti l'argomento in modo casuale, si direbbe oggi tramite l'associazione libera di idee, e tratteggi il pensiero religioso che i Romani avevano, spiegando i pensieri e le teorie relativi a tale tematica.

Plinio ha vissuto in un periodo in cui erano già in atto delle trasformazioni e dei cambiamenti religiosi che si sarebbero manifestati con maggior forza nel II secolo. La

¹⁸⁵ Jacob William Caspar, *Roman religion as seen in Pliny's Natural History*, The University of Chicago Libraries, Chicago, Illinois, 1934.

religione tradizionale dei Romani subisce dei profondi cambiamenti¹⁸⁶ a causa dei culti misterici orientali, in particolar modo quelli provenienti dall'Egitto, dalla Palestina e dalla Persia. Si pensi al culto di Iside, di Mitra, all'avvento e alla diffusione del Cristianesimo. Plinio, relativamente ai culti stranieri, afferma (*Nat.* 2, 21):

*Externis famulantur sacris ac digitis deos gestant, monstra quoque colunt, damnant et excogitant cibos, imperi adira in ipsos, ne somno quidem quieto, inrogant. Non matrimonia, non liberos, non denique quicquam aliud nisi iuvantibus sacris deligunt*¹⁸⁷.

Si verifica anche una contaminazione tra i nuovi culti e la filosofia, in particolare il Cristianesimo assimilerà alcune caratteristiche dello Stoicismo.

La fede in Mitra porta il fedele a credere nella vita dell'anima dopo la morte e lo porta a rispettare un codice morale come l'altruismo e il bisogno di agire nel bene. Ma la religione che si affermerà con più forza sarà il Cristianesimo. Come si può notare, quindi, già all'epoca di Plinio il politeismo sta andando verso il tramonto e tutti questi cambiamenti erano avvertiti già nel I secolo, seppur in misura minore rispetto al II.

È interessante conoscere come Plinio la pensasse riguardo alla divinità; egli dedica un capitolo a questo argomento nel II libro (*Nat.* 2, 14-16):

*Quapropter effigiem dei formamque quaerere inbecillitatis humanae reor. Quisquis est deus, si modo est alius, et quacumque in parte, totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animae, totus animi, totus sui. Innumeros quidem credere atque etiam ex vitiis hominum, ut Pudicitiam, Concordiam, Mentem, Spem, Honorem, Clementiam, Fidem, aut, ut Democrito placuit, duo somnino, Poenam et Beneficium, maiorem ad socordiam accedit. Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit infirmitatis suae memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret. Itaque nomina alia aliis gentibus et numina in iisdem innumerabilia invenimus, inferis quoque in genera discriptis morbisque et multis etiam pestibus, dum esse placatas trepido metu cupimus. Ideoque etiam publice Febris fanum in Palatio dicatum est, Orbonae ad aedem Larum, ara et Malae Fortunae Esquiliis*¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Cfr. *Il libro della letteratura latina*, p. 734.

¹⁸⁷ «Sono assoggettati ai culti stranieri e contano gli dei sulle dita; venerano anche delle mostruosità, disapprovano e inventano dei cibi, si impongono dei comandi spaventosi, da togliere anche il sonno quieto. Non si può decidere né riguardo ai matrimoni, né di figli, né, infine, di qualunque altra cosa, se non con l'approvazione dei riti religiosi» (trad. mia).

¹⁸⁸ «Per questo motivo ritengo che cercare l'immagine e la forma di dio sia parte della debolezza umana. Chiunque sia il dio- se per davvero è un'entità separata- e in qualunque luogo sia, è tutto sensazione, tutto vista, tutto udito, tutto anima, tutto spirito, tutto se stesso. E, certamente, credere a innumerevoli dei (derivati addirittura dai vizi degli uomini) come Pudicizia, Concordia, Intelligenza, Speranza, Onore, Clemenza, Fiducia, o come piacque a Democrito, a due soltanto, Pena e Beneficio, apre la strada ad una stoltezza maggiore. La condizione dei mortali è fragile e faticosa e, memore della sua debolezza, ha regolato questa suddivisione in

Il naturalista crede che molte divinità siano inventate e questo a causa dei nomi che si attribuiscono loro, i quali sono soltanto delle proiezioni dei vizi degli uomini. Egli credeva che i diversi popoli inventassero nuovi dei a seconda di quello di cui in quel momento avevano maggiormente bisogno. Addirittura, si trovano nelle famiglie di altre popolazioni le divinità infernali che, i Romani, volevano placate. Plinio continua il discorso affermando che gli dei saranno di certo superiori agli uomini se si considerano i numerosi *Genii* e le *Iunones* che avevano una funzione di angeli custodi rispettivamente per l'uomo e per la donna. Vi sono anche alcuni popoli che venerano gli animali (si pensi all'Egitto). Pensare che gli dei si sposino tra loro (Venere e Vulcano), che siano giovani e anziani (come Saturno), bambini e adulti, alati (Cupido) e zoppi (Vulcano) sono delle sciocchezze degne dei bambini. Che si pensi anche che tra di loro si praticasse l'adulterio (Venere), alleanze e litigi è un qualcosa di esagerato. Inoltre, Plinio sostiene (*Nat.* 2, 18-19):

*Deus est mortali iuvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via. Hac procures iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis rebus subveniens. Hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant. Quippe et aliorum nomina deorum et quae supra retuli siderum ex hominum nata sunt meritis*¹⁸⁹.

Secondo Plinio, essere un dio per un mortale è aiutare un altro mortale, solo così si potrà raggiungere la gloria eterna. I più grandi Romani hanno intrapreso questa strada, così come Vespasiano. A questo punto, il naturalista si pone un importante quesito: è giusto credere che gli dei si occupino delle questioni umane? Plinio non sa quale sia l'atteggiamento che aiuti maggiormente il genere umano: non crederci affatto oppure crederci ed arrivare così a superstizioni esagerate ed eccessivamente spinte. In seguito, l'autore tratta anche della Fortuna: afferma, ironizzando, che non erano sufficienti queste due posizioni riguardo agli dei, ma, a complicare ancora di più la situazione, era necessaria anche la credenza nella Fortuna. Quest'ultima è nominata in continuazione: per essere accusata o lodata; per essere

modo da venerare, in modo frammentario, ciò di cui ciascun individuo sentiva particolarmente il bisogno. E così troviamo nomi diversi tra gli altri popoli e negli stessi innumerevoli divinità; sono suddivise in famiglie anche quelle infernali, e le malattie, e anche molte epidemie, mentre noi desideriamo, con inquieto timore, che siano placati. E per questo, anche pubblicamente, è stato dedicato un tempio sul Palatino alle Febbre, ad Orbona presso il tempio dei Lari e un altare anche alla Cattiva Sorte, sull'Esquilino» (trad. mia). Il testo latino si trova in *Storia naturale*, p. 220.

¹⁸⁹ «Dio è, per un mortale, aiutare un mortale: ecco questa è la via per la gloria eterna. Su questa hanno camminato i più grandi Romani, su di essa ora, con passo celeste, va con i suoi figli il migliore reggitore d'ogni epoca, Vespasiano Augusto, venendo incontro agli eventi stanchi. Questo è l'antichissimo costume per rendere grazie ai meritevoli, cioè ascriverli tra le divinità. Senza dubbio, anche i nomi di altri dei e delle stelle, che sopra ho ricordato, sono nati dalle imprese degli uomini» (trad. mia). Il testo latino è a p. 222.

criticata o adorata. È rappresentata come volubile, talvolta ingiusta perché aiuta coloro che non se lo meritano e cieca. Plinio la considera una sorta di dimostrazione dell’incertezza di dio ed essa, a sua volta, viene ritenuta un essere divino. Chi non accetta il culto della Fortuna crede nelle stelle, ossia crede che il destino di ciascun uomo sia cristallizzato negli astri del cielo. I destini di tutti gli uomini, anche di quelli che devono ancora nascere sono già stati scritti dalla divinità, in modo tale che, dopo tutto questo lavoro, potesse riposarsi. Tutto poteva essere un segno della manifestazione della volontà del divino: gli starnuti, i fulmini, l’inciampare sulla soglia di casa, i responsi oracolari e le previsioni degli aruspici. Ad esempio, Plinio riporta il caso del divino Augusto che, il giorno in cui dovette gestire una ribellione militare, aveva messo la scarpa sinistra sul piede destro. Il naturalista scrive anche (Nat. 2, 26):

*Verum in his deos agere curam rerum humanarum credi ex usu vitae est poenasque maleficiis aliquando seras, occupato deo in tanta mole, numquam autem inritas esse nec ideo proximum illi genitum hominem, ut vilitate iuxta beluas esset*¹⁹⁰.

Plinio sostiene che sia utile credere nell’esistenza degli dei: proprio perché in questo modo le persone si convincono che se si comporteranno in un modo moralmente sbagliato riceveranno la giusta punizione, che potrebbe arrivare anche in ritardo, in quanto gli dei sono impegnati in diverse funzioni in tutto il mondo. Lo studioso conclude questa riflessione sulle divinità, ricordando che nemmeno dio può proprio tutto, in quanto non può rinunciare alla propria vita; non è nemmeno in grado di rendere i mortali immortali e non può farli vivere una volta morti; insomma dio non può, riflette ironicamente Plinio, fare in modo che dieci per due non risulti venti. In questo modo lo studioso ritiene di aver dimostrato la forza della natura e il suo coincidere con ciò che loro chiamavano “dio” (*Per quae declaratur haut dubie naturae potentia idque esse quod deum vocemus*)¹⁹¹.

2.4 I fulmini di Giove

Nel II libro della *Naturalis historia*, Plinio tratta la cosmologia, in particolare, vi sono alcune parti che riguardano il fenomeno dei fulmini. In questa sede è importante verificare se

¹⁹⁰ «Tuttavia, si crede in queste cose: che gli dei si occupino delle vicende umane è utile per la vita e anche che vi siano punizioni per gli inganni, qualche volta tardivi (perché dio è occupato in una così grande vastità), ma mai sterili, e che per questo motivo l’uomo non sia stato generato simile a quello per poi, per scarsità di valore, essere vicino alle bestie» (trad. mia). Il testo latino si trova in *Storia naturale*, volume I, p. 224.

¹⁹¹ «Per la qual cosa, senza dubbio, è evidente che il potere della natura sia ciò che noi chiamiamo dio» (trad. mia). (Nat. 2, 27).

l'autore credeva che questi derivassero da Giove, per poi cercare di capire il suo pensiero. Ritengo che da questo passo si possa comprendere la sua opinione (*Nat.* 2, 82):

*Latet plerosque magna caeli adsestatione conpertum principibus doctrinae viris, superiorum trium siderum ignes esse qui decidui ad terras fulminum nomen habeant, sed maxime ex his medio loco siti, fortassis quoniam contagium nimii umoris ex superiore circulo atque ardoris ex subiecto per hunc modum egerat, ideoque dictum Iovem fulmina iaculari. Ergo ut e flagrante ligno carbo cum crepitu, sic a sidere caelestis ignis exspuitur praescita secum adferens, ne abdicata quidem sui parte in divinis cessante operibus. Idque maxime turbato fit aëre, quia collectus umor abundantiam stimulat aut quia turbatur quodam ceu gravidisideris partu*¹⁹².

La teoria dei fuochi planetari¹⁹³, in base alla quale i fulmini deriverebbero da tre pianeti, sembra provenire dai Babilonesi. Questi credevano che le folgori, come i terremoti, fossero causate dagli astri: era infatti il loro influsso, a determinare questi fenomeni. In particolare, quando i pianeti Saturno, Giove e Marte si muovevano insieme al sole o erano in congiunzione con esso, allora arrivano i fulmini sulla terra. Plinio cerca di dare una spiegazione scientifica all'esistenza e al fenomeno delle folgori: i fuochi di questi tre pianeti, cadendo sulla terra, danno origine ai fulmini. Il pianeta Giove, intermedio tra Saturno e Marte, a causa di una transizione di umidità dal circolo superiore e a causa della presenza del caldo da quello inferiore, espelle i fuochi. Plinio ipotizza che proprio per questo si è detto che Giove scagli i fulmini. Aggiunge anche che il pianeta rilascia il fuoco celeste che porta messaggi del destino e non termina la sua azione divina nemmeno per quanto riguarda la parte che non appartiene più al pianeta stesso. Questo fenomeno si accompagna alla pioggia. Credo che da questo passo Plinio ricerchi una spiegazione scientifica al fenomeno del fulmine, accantonando la credenza data dalla *religio*. Questa tesi può essere confermata dal passo sulla divinità riportato sopra (*Nat.* 2, 14-16), dove Plinio non sa se credere alla divinità, o meglio sembra più propenso a credere che essa sia nella natura. Ecco allora che questo pensiero risulta applicato in questo passo sui fulmini (*Nat.* 2, 82), dove il naturalista cerca

¹⁹² «La maggioranza ignora che dai più insigni uomini di scienza, con una grande osservazione del cielo, è stato accertato che i fuochi dei tre pianeti superiori sono quelli che, una volta caduti sulla terra, prendono il nome di fulmini; ma in particolare quelli provenienti dal pianeta intermedio, forse poiché c'è troppa umidità dal circolo superiore e di caldo dall'inferiore, in questo modo sono mandati fuori: questo è il motivo per cui si è detto che Giove lancia i fulmini. Quindi, come il carbone da un legno che arde con un crepitio, così dal pianeta viene espulso del fuoco celeste, che porta con sé previsioni, per non fermare le azioni divine neppure nella sua parte scartata. E ciò accade soprattutto durante le perturbazioni atmosferiche, o perché l'umidità raccolta scarica gli eccessi o perché è turbata come da un certo parto del pianeta gravido» (trad. mia).

¹⁹³ Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 255, § 82, nota 1.

appunto una spiegazione logica della presenza degli stessi. Ritengo che sia questa la posizione dello studioso. Non c'è, in questo caso, un confine tra magia e religione, ma tra religione e scienza. Come si vedrà tra poco, Plinio non rinuncia a scrivere anche riguardo a particolarità delle folgori che, noi moderni, non esiteremmo a classificare come magia.

Ai paragrafi 112-13, continua a trattare di fulmini, lampi e tuoni e cerca di delineare sempre una spiegazione scientifica. Spiega, infatti, che sulle nuvole cadono i fuochi celesti delle stelle e che il loro arrivo provoca un calore frastornante: si generano così le bufere. Inoltre, se nella nuvola c'è una contrapposizione tra il calore e l'aria nascono i tuoni; se esce una fiamma, i fulmini; se il fenomeno è più ampio, i lampi. I primi sono causati dall'urto di fuochi in collisione (ecco perché li si può vedere tra le nubi); i secondi spezzano le nuvole; gli ultimi le squarciano. Plinio aggiunge che l'aria che dalla terra arriva alle stelle, e che esse rimandano giù, può essere bloccata da una nuvola e, di conseguenza, si forma un tuono: quando il soffio fuoriesce, si diffonde un fragore fortissimo. Potrebbe anche accadere che il soffio venga schiacciato tra due nubi, producendo così i lampi. Tutto questo, tuttavia, si genera in modo casuale: Plinio li considera dei fulmini che non hanno nessuna legge di natura; essi sono i fulmini che cadono sul mare e sulle montagne senza alcun effetto; mentre tutti quelli che provengono dal cielo, in particolare dalle stelle celesti, sono annunciatori del fato. In questo secondo passo è più complesso individuare un commento dell'autore, una sua visione del mondo, in quanto non è ben chiaro se la frase *illa vero fatidica ex alto statisque de causis et ex suis venire sideribus* (*Nat.* 2, 113) sia una credenza diffusa che Plinio riporta in modo oggettivo oppure se si tratti sì di una credenza, ma di una alla quale l'autore prestava fede.

Più avanti, in *Nat.* 2, 135-36, il naturalista recupera il discorso sui fulmini, in particolare cerca di spiegare, sempre in modo scientifico, per quale motivo vi sono zone del mondo dove questi non cadono. Racconta che in inverno ed in estate i fulmini sono rari perché durante la stagione fredda l'aria, che è già addensata, diventa più spessa grazie alla presenza di nubi e tutte le esalazioni della terra che salgono, essendo fredde, spengono tutto il calore lì sopra presente. Ecco perché in Scizia non cadono i fulmini. Al contrario, la gran quantità di calore delle regioni calde, come in Egitto, preserva queste ultime dalle cadute dei fulmini stessi. Questo accade perché le esalazioni terrestri sono molto calde ed è difficile che condensino. Invece, durante la primavera e l'autunno vi sono numerosi fulmini in quanto ci si trova in una situazione alternata tra estate e inverno. Ecco perché in Italia vi sono molti fulmini: l'estate è nuvolosa, l'inverno non è troppo rigido e questi si alternano con la primavera e l'autunno.

In *Nat.* 2, 137 si entra nella sfera che oggi definiremmo magica. Infatti, Plinio spiega che esistono diversi tipi di fulmine: secchi, umidi e chiari. I primi non sono caldi e si dissolvono; i secondi quando cadono non bruciano, ma anneriscono; i terzi hanno la capacità straordinaria di svuotare le botti lasciandole intatte, ma facendo sparire il contenuto; riescono a fondere l'oro, l'argento ed il bronzo nascosti in una zona chiusa: la custodia che li conservava rimane intatta, addirittura anche il sigillo in cera. A questo punto Plinio racconta un fatto: Marcia (forse si trattava della nonna paterna di Giulia Cesare)¹⁹⁴ fu colpita da un fulmine mentre era incinta. Lei sopravvisse senza alcun graffio, mentre il bambino che portava in grembo morì. Un altro prodigio è accaduto a Marco Erennio, il decurione del municipio di Pompei, che fu colpito da un fulmine durante un giorno di sole. Un'altra fonte che si riferisce a questo evento¹⁹⁵ è Cicerone (*div.* 1, 18 si autocita fr. 2 del *De cons. suo*)¹⁹⁶:

Aut cum terribili percussus fulmine civis

*Luce serenanti vitalia lumina liquit*¹⁹⁷.

Cicerone in questo caso non riporta il nome di Marco Erennio e nemmeno l'anno, che è il 63 a.C. Nel mondo greco, in particolare nell'ambito della tragedia, il prodigio di Marcia si potrebbe collegare, per antitesi, a quello che accadde a Semele nelle *Βάκχαι* di Euripide. Nel prologo, in particolare ai versi 1-63, Dioniso sta facendo un monologo nel quale spiega per quale motivo si è recato a Tebe e quali sono le sue origini (vv. 1-3, 6-9, 26-31):

Ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίων χθόνα

Διόνυσος, ὃν τίκτει ποθ' ἡ Κάδμου κόρη

*Σεμέλη λοχευθεῖσα ἀστραπηφόρῳ πυρὶ*¹⁹⁸. [...]

ὀρῶ δὲ μητρὸς μνήμα τῆς κεραυνίας

τόδ' ἐγγὺς οἴκων καὶ δόμων ἐρείπια

τυφόμενα Δίου πυρὸς ἔτι ζῶσαν φλόγα,

ἀθάνατον Ἥρας μητέρ' εἰς ἐμὴν ὕβριν. [...]

¹⁹⁴ Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 289, §137, nota 1.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 289, §137, nota 2.

¹⁹⁶ Cicerone, *Della divinazione*, p. 16-17.

¹⁹⁷ «O quando un cittadino, colpito da un terribile fulmine a ciel sereno, lasciò le luci vitali» (trad. mia).

¹⁹⁸ Euripide, *Baccanti*, introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti, Carocci editore, Roma, 2016 [2010]. Cfr. p. 44-45: «Sono arrivato a Tebe! Io sono Dioniso, il figlio di Zeus. Mia madre Semele, figlia di Cadmo, mi ha partorito tra fuoco e fulmini [...]. Vicino alla reggia vedo la tomba di mia madre, morta folgorata. C'è fumo tra le macerie della sua casa: la fiamma del fulmine brucia ancora. Era sì è vendicata di mia madre e queste sono le tracce indelebili della sua violenza! [...] Sì, perché le sorelle di mia madre- proprio loro che non avrebbero dovuto- dicevano che io non sono il figlio di Zeus, dicevano che Semele era andata a letto con un uomo e poi aveva dato la colpa al dio: una mossa astuta suggerita da Cadmo. Gridavano ai quattro venti che Zeus l'aveva fulminata perché era una bugiarda» (trad. di D. Susanetti).

ἐπεὶ μ' ἀδελφαὶ μητρόσ, ἅς ἦκιστ' ἐχρῆν,
Διόνυσον οὐκ ἔφασκον ἐκφῶναι Διός,
Σεμέλην δὲ νυμφευθεῖσαν ἐκ θνητοῦ τινος
ἐς Ζῆν' ἀναφέρειν τὴν ἀμαρτίαν λέχους,
Κάδμου σοφίσμαθ', ὧν νιν οὐνεκα κτανεῖν
Ζῆν' ἐξεκυνχῶνθ', ὅτι γάμους ἐφεύσατο.

Il dio, non ancora riconosciuto dai tebani, dichiara di essere figlio di Zeus e di Semele, a sua volta figlia di Cadmo, re di Tebe. Il rapporto extraconiugale che il padre degli dei aveva intrapreso con una mortale fece andare su tutte le furie Era¹⁹⁹, che assunse le sembianze di Beroe, un'anziana nutrice, per far sì che Semele volesse vedere il vero aspetto di Zeus. La donna chiese al dio di mostrarsi nella sua vera natura e quest'ultimo, che si era impegnato ad esaudire qualsiasi suo desiderio, l'accontentò: Semele fu incenerita all'istante, mentre Dioniso, essendo anche figlio di un dio, sopravvisse e venne inserito nella coscia di Zeus in quanto non era ancora pronto per nascere.

Come si può notare, emerge qui una situazione contrapposta rispetto a quella di Marcia: mentre la donna romana sopravvisse al fulmine senza nemmeno aver provato dolore, il bambino che portava in grembo no; al contrario, la madre tebana fu carbonizzata dal fulmine, mentre a Dioniso non fu fatto del male.

Nel corso della tragedia, la luce del fulmine ricorre più volte in relazione al ricordo della nascita miracolosa di Dioniso; per andare contro all'idea che il feto si possa essere salvato; per l'incendio che sembra essere scoppiato nella reggia di Penteo figlio di Agave; per il culto di Dioniso e, infine, per il fuoco che il dio fa diffondere nella città. In questo caso, nel mondo greco, si è nell'ambito di una tragedia che richiama l'inizio del culto di Dioniso e quindi si riferisce al mito.

In *Nat.* 2, 138, Plinio tratta le credenze etrusche sui fulmini: i trattati degli Etruschi riportano che le folgori possono essere lanciate da ben nove dei e che ne esistono addirittura undici tipi. Tuttavia, i Romani affermano che sono solo due le divinità che possono scagliare i fulmini: Giove, per quanto riguarda quelli divini; Summano, per quanto riguarda quelli notturni, i quali sono più rari a causa della freddezza del cielo. Come si può notare, i Romani non hanno adottato la classificazione etrusca, ma l'hanno semplificata. Si hanno anche altre

¹⁹⁹ Cfr. *Baccanti*, pp. 145-46.

testimonianze sul fatto che Summano era un dio dei fulmini in Agostino. Egli²⁰⁰ era una divinità romana che, secondo quanto Plinio riporta in *Nat.* 2, 138, sembra avere la sua origine in Etruria. Si credeva che fosse uno sdoppiamento di Giove; vi sono anche dei testi che lo legano al mondo infero, collegandolo con *Dis Pater*. Proprio questa ambiguità ha diffuso la credenza che fosse il dio del fulmine notturno e, di conseguenza, che fosse contrapposto a Giove, il quale lanciava i fulmini di giorno. Vi era a Roma una sua rappresentazione nel tempio di Giove Ottimo Massimo ma, dopo il 278 a.C., gli fu dedicato un tempio presso il Circo Massimo: probabilmente perché la sua immagine era stata colpita da un fulmine. Infatti, Ovidio, nei *Fasti* (VI, 731 e ss.) scrive riguardo ad un tempio nel Circo Massimo dedicato a Summano intorno agli anni della guerra contro Pirro e aggiunge anche il sintagma "chiunque egli sia". Della statua del dio colpita da un fulmine parla Cicerone (*div.* 1, 16):

*De fulgurum vi dubitare num possumus? Nonne cum multa alia mirabilia, tum illud in primis: cum Summanus in fastigio Iovis optumi maximi, qui tum erat fictilis, e caelo ictus esset nec usquam eius simulacri caput inveniretur, haruspices in Tiberim id depulsum esse dixerunt, idque inventum est eo loco, qui est ab haruspibus demonstratus*²⁰¹.

In origine Summano era considerato una divinità, ma pian piano si legò a Giove in quanto il primo scagliava i fulmini di notte.

Ora, la domanda che ci si può porre è se Cicerone credesse a tutto questo e, più in generale, se credesse anche alla divinazione. Qual è il confine tra religione e divinazione, che noi oggi definiremmo magia? Nel *De natura deorum* Cicerone si prefigge lo scopo di salvaguardare la religione romana attaccando la divinazione²⁰², ossia quella parte della *religio* che si potrebbe tradurre con "superstizione". Cicerone crede nella religione, d'altronde afferma (*div.* 2, 148):

«Né, d'altra parte (questo voglio che sia compreso e ben ponderato), con l'eliminare la superstizione si elimina la religione. Innanzi tutto è doveroso per chiunque sia saggio difendere le istituzioni dei nostri antenati mantenendo in vigore i riti e le cerimonie; inoltre, la bellezza dell'universo e la regolarità dei fenomeni celesti ci obbliga a riconoscere che vi è

²⁰⁰ Cfr. *Treccani*, s.v. "Summano" reperibile al seguente link http://www.treccani.it/enciclopedia/summano_%28Enciclopedia-dell'Arte-Antica%29. Il sito è stato consultato in data 13/08/2018.

²⁰¹ *Della divinazione*, pp. 14 e 16. «Forse possiamo dubitare della capacità dei fulmini di condizionare gli eventi? Forse tra i tanti miracoli, soprattutto quello è degno di memoria: quando l'immagine di Summano, che allora era di argilla, in cima al tempio di Giove Ottimo Massimo, fu colpita con un fulmine dal cielo, non si riusciva a ritrovare in nessun luogo la testa della sua statua. Gli aruspici dissero che essa era caduta nel Tevere, e fu trovata in quel luogo che era stato indicato dagli aruspici» (trad. mia).

²⁰² *Ibidem*, pp. LXXV e ss.

una possente ed eterna natura, e che il genere umano deve alzare ad essa lo sguardo con venerazione e ammirarla»²⁰³.

Nel II libro, Cicerone attacca più volte la divinazione, le credenze assurde e la giustificazione degli stoici. Si tratta di una polemica globale, che si rivolge anche a Cratippo e alla salvaguardia da parte di quest'ultimo della divinazione “naturale”. A malincuore Cicerone afferma che su questa questione Epicuro la pensava in modo giusto, in quanto il filosofo greco è contro la superstizione. Tuttavia, è presente nell'oratore romano un'ambiguità: dapprima credeva nella verità che i prodigi annunciavano; poi aveva scritto positivamente riguardo alla divinazione nel *De legibus* (II, 20 e ss.); era felice di essere stato nominato augure e, quando era giovane, aveva intrapreso un viaggio in Grecia che lo aveva portato all'oracolo di Apollo. Perché allora in seguito cambia idea riguardo alla divinazione? Sebastiano Timpanaro considera tre piani: il pensiero di Cicerone nelle vesti di cittadino e magistrato nei confronti della religione e della divinazione; la sua fede personale; le ideologie scritte nelle sue opere che rispecchiano diversi scopi. Essendo un cittadino e un magistrato deve accettare le istituzioni della religione, compresi gli aruspici, gli auguri e tutto ciò che rientra nel *mos maiorum*; per quanto riguarda la III *Catilinaria*, dove aveva detto di credere ai prodigi che avevano annunciato la sconfitta di Catilina, Cicerone deride Quinto che aveva detto che credeva ai prodigi. Infatti, Cicerone spiega che non c'è nulla che non sia naturale in quelli: insomma essi si possono spiegare con cause naturali. Nelle opere invece la tesi tende a modificarsi in base allo scopo, ma nel *De divinatione* Cicerone cerca di certo di separare la religione dalla divinazione, attaccando quest'ultima. Si può concludere quindi che il filosofo e oratore romano considerasse la divinazione come una pratica appartenente alla sfera della superstizione e non a quella della religione. Oggi noi definiremmo la divinazione facente parte della magia.

Agostino, nel *De civitate dei* (4, 23, 7), scrive riguardo a Summano:
*Sicut enim apud ipsos legitur, Romani ueteres nescio quem Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant, coluerunt magis quam Iouem, ad quem diurna fulmina pertinerent. Sed postquam Ioui templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum multitudo confluit, ut uix inueniatur qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit*²⁰⁴.

²⁰³ Ibidem, pp. 229.

²⁰⁴ Augustine, *De civitate dei*, Books III & IV, edited with an Introduction, Translation and Commentary by P. G. Walsh, Oxbow Books, Oxford, 2007. «Infatti come si legge presso gli stessi, gli antichi Romani hanno venerato un tale Summano, al quale attribuivano i fulmini notturni, più di Giove, al quale erano assegnati i

Vi sono anche delle iscrizioni che sono state ritrovate che riportano la sigla FSC ovvero *FULGUR SUMMANIUM CONDITUM*²⁰⁵. I Romani credevano che quando un fulmine colpiva la terra di notte fosse stato mandato direttamente da Summano. Allora, i sacerdoti vicini a dove il fulmine era caduto, sotterravano ogni cosa che era stata danneggiata dalla folgore e ricoprivano il tutto con una lastra marmorea che recava la sigla FSC. Si può affermare, quindi, che per i Romani questo fenomeno riguarda la sfera della *religio*.

L'origine del nome "Summanus" non è chiara. Ecco la spiegazione che Caspar dava nel 1934: «Two explanations of the name Summanus have come down from antiquity: both deriving it from Latin. One, by Martianus Capella 2. 161, equates it with *summus Manium* and has been justly rejected; the other, from Corp. Gloss. Lat. 2. 348, derives it from *sub* and *mane* and has been generally accepted. But it too is impossible; for *sub* and *mane* could mean either "in the morning" or "about morning, shortly before morning" but never "of the night"»²⁰⁶. Lo studioso conclude che non è possibile cercare di far derivare il nome dal mondo latino, ma bisogna dar fede a Plinio o alla sua fonte che il dio abbia origini etrusche.

Ritornando al testo pliniano (*Nat.* 2, 138), il naturalista, dopo aver parlato di Summano, ricorda che in Etruria si pensava che i fulmini potessero partire anche dal suolo, per questo erano chiamati "inferi". Ancora una volta, Plinio non crede a questo fenomeno (che gli etruschi consideravano appartenente alla sfera della *religio*) e cerca di darne una spiegazione scientifica. Egli considera una prova evidente della non veridicità del fenomeno il fatto che tutti i fulmini che provengono dal cielo cadono in modo obliquo; mentre quelli di terra procedono in linea retta. Inoltre, credono che si formi dal suolo in quanto non vedono il rimbalzo, al contrario, dice Plinio, tutto questo indica la presenza del colpo, il quale non ha origine al suolo, ma nel cielo. Gli etruschi denominavano "famigliari" i fulmini che apparivano per la prima volta da quando un individuo aveva creato una famiglia: essi sono una profezia per tutta la vita. Ci sono però alcuni fulmini profetici che hanno una validità limitata, come quelli di Stato che non vanno oltre i trent'anni. È questo il caso in cui Plinio riporta le notizie relative agli Etruschi senza esprimere un commento esplicito al riguardo. Si può ipotizzare che, dal momento che la religione romana ha semplificato i tipi di fulmini e il

fulmini diurni. Ma dopo che è stato costruito a Giove un magnifico ed elevato tempio, a causa della magnificenza dell'edificio vi confluì la moltitudine così che a stento si può trovare chi ricordi di aver letto il nome di Sommano, poiché non si può più nemmeno sentire il suo nome» (trad. mia).

²⁰⁵ Cfr. *Roman religion as seen in Pliny's Natural History*, p. 6, nota 1. Il significato è "è stato seppellito un fulmine di Summano".

²⁰⁶ Ibidem, pp. 6-7.

numero delle divinità che li potevano scagliare rispetto agli Etruschi, Plinio non credesse a queste credenze e quindi le facesse rientrare nella sfera della superstizione.

Per meglio comprendere il discorso di Plinio e per fare una comparazione con il mondo romano, si tratterà brevemente l'arte divinatoria etrusca relativa ai fulmini²⁰⁷. L'*Etrusca disciplina* era un insieme di libri che comprendevano i *libri haruspici* (volti all'esame delle viscere), *fulgurales* (sulla divinazione tramite l'osservazione di tuoni e fulmini) e *rituales*²⁰⁸. La divinazione che si basava sui fulmini è entrata, come ricordato sopra, più semplificata nella religione romana. Cicerone ne parla nel *De divinatione* e non nasconde un certo disprezzo per gli auguri e per gli aruspici. Il filosofo afferma (*div.* 2, 42)²⁰⁹: «Che osservazioni, dunque, si sono fatte riguardo ai fulmini e ai lampi? Gli etruschi divisero il cielo in sedici parti. Fu cosa facile raddoppiare le quattro parti a cui noi ci atteniamo, poi eseguire un ulteriore raddoppiamento, in modo da poter dire, sulla base di questa ripartizione, da quale parte venisse il fulmine. Ma, in primo luogo, che cosa importa ciò? E in secondo luogo, che cosa significa? Non è evidente che in seguito alla meraviglia degli uomini primitivi, poiché temevano i tuoni e il precipitare dei fulmini, sorse in loro la credenza che ne fosse autore Giove, assoluto dominatore di tutto l'universo? Perciò nei nostri libri si trova scritto: “Quando Giove tuona e fulmina, è contrario alle leggi divine tenere i comizi”». In questo passo si nota come Cicerone non credesse a queste credenze etrusche ed è quindi molto probabile che anche Plinio fosse dello stesso avviso.

In *Nat.* 2, 140, Plinio spiega che esistono alcuni riti e invocazioni che permettono di ottenere i fulmini. Essi sono riportati anche da un racconto etrusco, in cui si narra che il mostro Volta, dopo aver devastato tutte le campagne, si stava avvicinando alla città di Bolsena, quando, grazie ad un rito, si riuscì ad ottenere un fulmine. A compierlo era stato Porsenna²¹⁰, il re della città. Nel mondo romano, anche il re Numa utilizzò questa pratica, come riporta Lucio Pisone nei suoi annali e afferma anche che Tullo Ostilio era stato colpito da un fulmine in quanto non l'aveva eseguita bene. Ecco perché non c'è solo Giove Statore, Tonante e Feretrio, ma anche Elicio. Plinio lega *Iuppiter Elicius* ai riti per richiamare i fulmini. Livio (1, 20, 7)²¹¹ racconta che Numa ha dedicato un altare sull'Aventino a Giove Elicio per

²⁰⁷ *Della divinazione*, pp. XLI e ss.

²⁰⁸ Thulin ipotizza che questi libri contenessero i prodigi, Festo riteneva invece che contenessero scritti sulle fondazioni delle città e sui periodi cosmici. Cfr. p. LXII.

²⁰⁹ *Della divinazione*, pp. 141-143.

²¹⁰ Forse Porsenna non è un nome proprio, ma una titolatura etrusca. Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 291, §140, nota 2.

²¹¹ Cfr. *Roman religion as seen in Pliny's Natural History*, p. 2.

ottenere i fulmini indicatori della volontà divina. In realtà, gli studiosi non sono concordi nel ritenere che *Iuppiter Elicius* abbia a che fare con i fulmini: si pensa infatti che esso debba essere ricollegato al *manalis lapis* e al rito dell’*aquaelicism*, impiegato per ottenere la pioggia in periodi di siccità. Si tratterebbe di un rito magico, o meglio di un rito che noi moderni con una prospettiva emica considereremmo religioso, mentre con quella etica definiremmo magico. Già agli inizi del secolo scorso gli studiosi cercavano di dimostrare che *elicius* riguardava la pioggia e non i fulmini²¹². Per ragion di logica, non c’è ragione di credere che Livio abbia scritto il falso, per cui bisogna ritenere che *Iuppiter Elicius* abbia a che fare con i fulmini, in particolare con la cerimonia per invocarli. Caspar collega il nome del dio all’espressione *ab eliciendis fulminibus*. In ogni caso, per quanto riguarda questo culto, Plinio ci ha trasmesso la tradizione corretta. Il naturalista, sempre nel §140, nomina anche *Iuppiter Feretrius*, dio del fulmine. Si tratta della divinità che attacca con le folgori. Gli antichi facevano derivare *feretrius* da *ferre pacem, fero, feretrum, ferire*. Il tempio, che si trovava sopra il colle Capitolino, prevedeva un culto in forma aniconica, il quale era implicato anche nelle operazioni di guerra²¹³.

Rispetto a tutto questo, è importante chiedersi come Plinio la pensasse. Ecco allora che in *Nat.* 2, 141, il naturalista scrive un commento esplicito:

*Imperare naturae sacra audacis est credere, nec minus hebetis beneficiis abrogare vires, quando in fulgurum quoque interpretatione eo profecit scientia, ut ventura alia finito die praecinatur et an peremptura sint factum† aut prius alia facta quae lateant, innumerabilibus in utroque publicis privatisque experimentis*²¹⁴.

Plinio non crede che dei riti possano far scaturire dei fulmini dal cielo. Riguardo a ciò, quello che per il popolo romano è religione, per il naturalista non è altro che un insieme di pratiche ascrivibili alla sfera della magia, anche se Plinio specifica che non bisogna rifiutare del tutto l’idea della presenza di forze benefiche. Spiega poi che la scienza è avanzata, a tal punto che

²¹² Ibidem, pp. 2-3. Aust riteneva che il titolo di *elicius* riguardasse solamente il dio della pioggia e il rito per far piovere. Ma Fowler e Morgan non vedevano un’evidenza diretta. Cfr. W. W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London, 1925, p. 233 e cfr. M. H. Morgan, *Greek and Roman Rain-Gods and Rain Charms*, pp. 105 f in *transactions of the American Philological Association*, 32, 1901, pp. 83-109.

²¹³ Cfr. *Roman religion as seen in Pliny’s Natural History*, pp. 4-5.

²¹⁴ «è audace credere che i riti sacri possano comandare la natura, ma è anche ottuso negare che vi siano forze benefiche; dal momento che, anche nell’interpretazione delle folgori, la scienza è a tal punto progredita che può preannunciare i fulmini che verranno in un determinato giorno, e spiegando †se saranno annullati gli effetti, o spiegando delle folgori già avvenute ma rimaste sconosciute†; entrambi i fenomeni [sono accertati] da innumerevoli esperienze pubbliche e private» (trad. mia). Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 293, §141, nota 1. Questo passo è complesso da ricostruire, tuttavia Seneca, nelle *Naturales Quaestiones* (2, 49, 2) conferma che gli Etruschi conoscevano una tipologia di fulmini, chiamati *peremptalia*, che eliminano il presagio dei fulmini precedenti.

può prevedere quando ci saranno i fulmini, addirittura arrivando a dire in quale giorno si verificheranno. Il naturalista invita ciascuno a pensare ciò che vuole: se crederci o non crederci è un problema del singolo; ma lui non vuole trascurare nulla, nemmeno ciò che appartiene alla sfera del meraviglioso.

In *Nat.* 2, 142, dopo aver spiegato la differenza tra un lampo ed un tuono, Plinio riporta alcune credenze: i fulmini che provengono da sinistra sono considerati di buon auspicio in quanto l'alba è a sinistra del cielo. L'importante non è tanto l'arrivo del fulmine a terra, quanto il suo ritorno, anche se si faceva attenzione a guardare se dal rimbalzo si creasse il fuoco. Proprio per notare ciò, gli Etruschi hanno diviso il cielo in sedici parti: la prima divisione va dal settentrione all'alba equinoziale; la seconda fino al mezzogiorno; la terza fino al tramonto equinoziale; infine la quarta comprende la zona che va dal tramonto al settentrione. Queste aree sono poi state suddivise in quattro parti ulteriori: otto sono dette “sinistre” (quelle che si contano da levante); “destre” le altre otto rimanenti. Loro consideravano di cattivo auspicio tutte quelle che erano vicine al settentrione da ovest. È di buon augurio, invece, quando i fulmini provengono e ritornano alla prima area del cielo (*Nat.* 2, 144); tutti gli altri, a seconda della provenienza, sono o di cattivo augurio oppure meno favorevoli. Inoltre, si crede che alcuni fulmini non si possano dichiarare, ma l'irrelevanza di questa credenza si notò quando il tempio di Giunone a Roma era stato colpito da un fulmine nel 115 a.C., durante il consolato di Marco Emilio Scauro, che diventò presto *princeps senatus*.

In seguito, Plinio descrive una serie di credenze sulla potenza del fulmine che colpisce l'uomo. Sembra che ci creda, in quanto esplicita che questo è un favore concesso al genere umano dalla natura. Afferma anche che l'uomo è l'unico tra gli esseri viventi che, se colpito da un fulmine, sopravvive, ma solo se non viene girato dalla parte ferita. Chi è colpito quando è sveglio viene trovato con gli occhi chiusi, viceversa se stava dormendo. Le norme della religione impongono la sepoltura, ma non si può cremare un uomo che è morto a causa di un fulmine. Infine, Plinio non solo spiega che il corpo fulminato brucia solo se era già morto, ma anche che le ferite dovute alla folgore sono più fredde rispetto a tutto il resto del corpo.

In *Nat.* 2, 146, Plinio conclude il discorso relativo ai fulmini. Afferma che le folgori evitano sempre di colpire la pianta dell'alloro e non penetrano mai nel terreno per più di cinque piedi. Ecco che i più timorosi ritengono che vi siano due luoghi sicuri: le caverne e le tende fatte con la pelle dei vitelli di mare, in quanto sarebbero gli unici animali, fatta eccezione per

l'aquila, a non poter essere fulminati. Addirittura, tra Terracina e il tempio di Feronia, si aveva smesso di costruire le torri in quanto nessuna veniva risparmiata dalle folgori.

Come si può notare dall'analisi soprariportata, Plinio riporta tutto ciò che trova riguardo ai fulmini; cerca poi di fornire una spiegazione scientifica riguardo a tale fenomeno, non rinunciando ad esporre quelle che sono le credenze popolari (in questo caso anche quelle degli Etruschi). Talvolta scrive che non dà credito ad alcune notizie, ma si riserva di credere nell'esistenza di divinità benefiche. Si può concludere quindi che per tutto ciò che appartiene, secondo una prospettiva emica, alla sfera della *religio*, Plinio cerca di operare una distinzione e di ascriverlo alla sfera della superstizione.

2.5 L'alloro e le sue proprietà magiche

Plinio dedica il libro XV all'olivo e agli alberi da frutto. Aggiunge anche alcuni paragrafi sull'alloro (*Nat.* 15, 127-38)²¹⁵. In *Nat.* 15, 127, ricorda che l'alloro è impiegato proprio nei trionfi; ma è anche inserito nelle case, piantato davanti alle porte dei Cesari e dei pontefici. Esso ha la funzione di proteggere le abitazioni. Questa proprietà è anche ricordata da Ovidio nelle *Metamorfosi*, a proposito di Apollo che si è innamorato della ninfa figlia di Peneo. Questa, per sfuggire all'amore del dio, prega il padre di aiutarla. Racconta Ovidio (*met.* 1, 545-65):

*«Fer pater» inquit «opem! Si flumina numen habetis,
qua nimium placui [, Tellus, ait, hisce, vel istam
quae facit ut laedar] mutando perde figuram!».*
*Vix prece finita, torpor gravis occupat artus:
mollia cinguntur tenui praecordia libro,
in frondem crines, in ramos bracchia crescunt;
pes modo tam velox pigris radicibus haeret,
ora cacumen obit: remanet nitor unus in illa.*
*Hanc quoque Phoebus amat, positaque in stipite dextra
Sentit adhuc trepidare novo sub cortice pectus,
complexusque suis ramos, ut membra, lacertis
oscula dat ligno: refugit tamen oscula lignum.*
Cui deus: «At quoniam coniunx mea non potes esse,

²¹⁵ Cfr. *Storia naturale*, volume III parte prima, pp. 359-365.

*atbor eris certe» dixit «mea. Semper habebunt
te coma, te citharae, te nostrae, laure, pharetrae.
Tu ducibus Latiis aderis, cum laeta triumphum
Vox canet et visent longas Capitolia pompas.
Postibus Augustis eadem fidissima custos
Ante fores stabis mediamque tuebere quercum,
utque meum intonsis caput est iuvenale capillis,
tu quoque perpetuos semper gere frondis honores!²¹⁶»*

Questo passo rappresenta il tentativo di spiegare, tramite il mito, l'origine della funzione dell'alloro.

Plinio, in seguito, passa in rassegna diversi tipi di alloro, come quello di Delfi (impiegato per le corone durante i trionfi), di Cipro, quello definito “mustace” e ne spiega tutte le caratteristiche. Più interessante per lo scopo di questa tesi è il capitolo 40 (*Nat.* 15, 133-38), dove l'autore riporta alcune credenze del mondo romano. Afferma che l'alloro è portatore di pace, infatti nelle guerre è sufficiente mostrarlo per stabilire una tregua. La pianta si unisce alle lettere, alle lance e ai giavellotti dei *militēs* ed è raccolta in fasci dei comandanti. Lo si pone sulle ginocchia della statua di Giove Ottimo Massimo ogni volta che c'è una vittoria. Si sceglie l'alloro perché è molto diffuso nei pressi del monte Parnaso e quindi si considera sacro ad Apollo: addirittura i re di Roma mandavano doni in quel luogo per richiedere dei responsi oracolari. Basti pensare alla vicenda di Lucio Giunio Bruto²¹⁷, che si era recato presso l'oracolo di Delfi con i due figli di Tarquinio il Superbo per conoscere chi avrebbe regnato. L'oracolo rispose che avrebbe regnato colui che per primo avrebbe baciato la madre e Bruto, interpretando correttamente il responso, si inginocchiò e baciò la madre terra piena di allori. Dopo la fine della monarchia divenne il primo console della Repubblica.

²¹⁶ Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, a cura di Piero Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino, 2015. Cfr. p.30. «Aiutami, padre, - dice. - Se voi fiumi avete qualche potere, dissolvi, trasformandola, questa figura per la quale sono troppo piaciuta!». Ha appena finito questa preghiera, che un pesante torpore le pervade le membra, il tenero petto si fascia di una fibra sottile, i capelli si allungano in fronde, le braccia in rami; il piede, poco prima così veloce, resta inchiodato da pigre radici, il volto svanisce in una cima. Conserva solo la lucentezza. Anche così Febo la ama, e poggiata la mano sul tronco sente il petto trepidare ancora sotto la corteccia fresca, e stringe fra le sue braccia i rami, come fossero membra, e bacia il legno, ma il legno si sottrae ai suoi baci. E allora dice: «Poiché non puoi essere moglie mia, sarai almeno il mio albero. O alloro, sempre io ti porterò sulla mia chioma, sulla mia cetra, sulla mia faretra. Tu sarai con i condottieri latini quando liete voci intoneranno il canto del trionfo e il Campidoglio vedrà lunghi cortei. Tu starai pure, fedelissimo custode, ai lati della porta della dimora di Augusto, a guardia della corona di foglie di quercia. E come il mio capo è sempre giovanile con la chioma intonsa, anche tu porta sempre, senza mai perderlo, l'ornamento delle fronde!» (trad. P. B. Marzolla).

²¹⁷ Cfr. *Storia naturale*, volume III, parte prima, p. 363, §134, nota 2.

Plinio spiega che l'alloro è anche l'unico vegetale piantato dall'uomo che non viene colpito dal fulmine. Queste sono le ragioni per le quali Plinio crede che l'alloro sia impiegato nei trionfi. Masurio, invece, informa che esso è utilizzato nei trionfi grazie al suo precedente impiego nei suffumigi purificatori del sangue dei nemici. Ma Plinio ricorda che c'è una proibizione sacra che vieta di utilizzare l'alloro e l'ulivo per usi profani. Addirittura non era possibile accendere con essi il fuoco sugli altari pubblici (*altar*, per divinità maggiori) e privati (*arae* per le divinità minori) per iniziare i sacrifici alle divinità. Plinio scrive che la pianta segnala distintamente la propria avversione al fuoco con un crepitio che viene interpretato come una lamentela. Questa credenza, che i Romani avevano sull'alloro che non era mai colpito dai fulmini, si ritrova anche in Svetonio, il quale racconta che l'imperatore Tiberio, durante i temporali, era solito indossare le corone d'alloro per proteggersi. Svetonio narra (*Tib.* 69):

*Circa deos ac religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae plenusque persuasionis cuncta fato agi, tonitrua tamen praeter modum expauescebat et turbatiore caelo numquam non coronam lauream capite gestavit, quod fulmine afflari negetur id genus frondis*²¹⁸.

Grazie alle testimonianze di Svetonio e di Plinio, si può capire come i Romani attribuissero all'alloro una proprietà che si potrebbe definire magica: la capacità di tenere lontani i fulmini. Plinio non rifiuta questa credenza quindi si può ipotizzare che ci credesse. È un'ipotesi che va avanzata con cautela in quanto il naturalista non esplicita il suo pensiero, ma si limita a spiegare la credenza, che non sembra rifiutare.

L'uomo primitivo credeva nell'esistenza degli spiriti²¹⁹: si pensi all'epoca in cui la sua vita era dominata dalla magia²²⁰. Questi spiriti potevano avere molto potere e la capacità di fare del male ai vivi. Ecco allora che, per proteggersi, gli uomini svolgevano dei riti di purificazione. L'utilizzo dell'alloro a Roma non era solo a scopo purificativo, ma il fatto stesso di metterlo fuori di casa, rivela la funzione di protezione dagli spiriti malvagi. C'è da aggiungere anche che la pianta non era solo sacra ad Apollo, ma anche a Marte²²¹ e, durante

²¹⁸ Il testo latino, consultato sul sito della *Bibliotheca Augustana*, è preso dalla seguente edizione: Suetoni Tranquilli Opera I. De Vita Caesarum ed. Maximilian Ihm, Leipzig, 1908. Il testo latino è reperibile al seguente link: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Suetonius/sue_vc03.html. Consultazione in data 13/08/2018. «Era indifferente nei confronti degli dei e della religione, poiché si dedicava all'astrologia e credeva che ogni cosa obbedisse al destino; tuttavia temeva i tuoni fuor di misura e, quando il cielo era turbato, non dimenticava mai di porsi sul capo una corona di alloro poiché si nega che questo genere di corona di foglie sia colpita dal fulmine» (trad. mia).

²¹⁹ Cfr. *Roman religion as seen in Pliny's Natural History*, pp. 20-22.

²²⁰ Cfr. cap. 2, § 2. 2.

²²¹ Cfr. *Roman religion as seen in Pliny's Natural History*, p. 21.

la sua festa del 01 marzo, le case dei flamini venivano decorate con fasci di alloro, sempre per la credenza che questo potesse tenere lontano gli spiriti malvagi. Allora, per questa sua funzione apotropaica, era caro anche a Marte e collegato alla guerra, per tutti quelli spiriti di soldati uccisi vendicatori che si venivano a creare. Per Masurio²²² l'alloro, nei trionfi, aveva la funzione di purificare i vincitori (il comandante ed i soldati) e di proteggerli contro gli spiriti dei nemici che loro avevano ucciso. Ecco allora che se ciò che riporta Masurio era una credenza diffusa, essa rientrerebbe per i Romani nella sfera della *religio* che, con un punto di vista etico, noi oggi definiremmo magia. Ma Plinio non è d'accordo con la visione di Masurio e lo cita per contraddirlo. Forse il naturalista non è d'accordo perché ritiene la sua spiegazione irrazionale o comunque facente parte di una serie di credenze non veritiere. Ecco perché cerca di dare una spiegazione “scientifica” alle credenze sull'alloro e a tutte le pratiche che lo riguardano. Emerge quindi che il naturalista sembra rifiutare che la pianta sia legata a Marte e che abbia la funzione apotropaica di tenere distanti gli spiriti malvagi. Sembra accettare solo il fatto che lessa sia in grado di tenere lontani i fulmini.

In *Nat.* 15, 136, Plinio racconta di un *miraculum*: Livia Drusilla, futura sposa di Augusto, si trovava seduta quando, all'improvviso, le cadde in grembo una gallina che un'aquila aveva fatto cadere dal cielo. Il volatile era vivo e stava bene, così gli indovini dissero di proteggerlo e di conservare la sua prole. A questo si era aggiunto anche un altro prodigio: la gallina portava nel becco un ramoscello di alloro che gli indovini dissero di piantare e di custodire religiosamente. Ecco perché sulle rive del Tevere, sulla via Flaminia, era nato un boschetto. Da qui nacque la consuetudine che l'imperatore, per i trionfi, dovesse portare quell'alloro in mano e sul capo come corona. Tutti coloro che ricevevano il ramo tenuto in mano dall'imperatore lo piantavano e, una volta nato il boschetto, lo chiamavano con il nome dell'imperatore stesso.

Nel § 138, Plinio afferma che l'alloro veniva impiegato nelle purificazioni. Rimarca, infine, che esso si può piantare anche usando semplicemente un suo ramo anche se Democrito e Teofrasto ne hanno dubitato²²³.

Ci si può chiedere, a questo punto, come l'alloro venga considerato nel mondo greco. Esso è ritenuto una pianta magica e, pertanto, era impiegato nei riti magici, come accenna un testo di Teocrito (vd. *infra*).

²²² Cfr. *Storia naturale*, volume III, parte I, p. 363, § 135, nota 1. Cfr. fr. 19 Huschke.

²²³ Per i passi di questi due autori e per la problematica circa l'identificazione di Democrito (il cui vero nome sarebbe Bolo di Mende), si veda *Storia naturale*, volume III, parte prima, p. 365, §138, nota 3.

In un saggio di Marco Maiorino²²⁴, lo studioso ricorda che, anche nel mondo greco, l'alloro aveva delle proprietà magiche. Infatti, esso si ritrova menzionato in un Papiro Magico²²⁵, dove si parla della *διαβολή*, che non è altro che un'accusa ad una persona formulata tramite un rito. L'accusa è di aver offerto alla dea Ecate-Selene-Artemide alcune sostanze minerali, vegetali e animali o di natura sacrilega oppure sostanze che risultavano non gradevoli alla divinità. La *διαβολή* non ha la funzione di invocare la divinità *in toto*, ma solo la sua ira affinché si sfoghi sulla vittima. Nel testo della *διαβολή*²²⁶ si trova menzionato l'alloro, seguito dall'aggettivo *ἄτερον*. Tralasciando in questa sede tutte le questioni di interpretazioni cromatiche legate a questo *hapax*, è interessante la tesi di Maiorino: egli ritiene che il significato dell'aggettivo sia "senza cenere". In questo modo si farebbe riferimento alla proprietà magica dell'alloro di bruciare rapidamente e di non lasciare alcuna traccia. È come se lo scrittore del Papiro Magico avesse voluto coniare un aggettivo che conferisse alla pianta una *allure* di mistero e di magia. Maiorino conclude che la *δάφνη* è una pianta magica in quanto scompare nel fuoco senza lasciare traccia ed è quindi perfetta per essere impiegata nei rituali magici.

Un'ulteriore prova del fatto che l'alloro è considerato una pianta magica dai Greci si ha in Teocrito. Egli trovò l'ispirazione per scrivere gli *Idilli* ad Alessandria, in Egitto, durante i primi decenni del III secolo a.C.²²⁷. Il II idillio è intitolato *Φαρμακείτριαι*, "le incantatrici" e costituisce un lungo monologo di Simeta, innamorata di Delfi. Sono ormai 12 giorni che l'amato non va a farle visita e, così, Simeta decide di fare un incantesimo di amore per legarlo a sé. Non si può dire se Teocrito credesse o meno alla magia, ma di certo conosceva bene le formule magiche dato che ciò che tratta si ritrova anche nei Papiri Magici. Simeta è davvero innamorata dell'atleta e, se lui deciderà di non tornare, lei provvederà a fare un incantesimo che lo danneggerà.

Teocrito, nel II idillio racconta (vv. 1-17):

*Πᾶ μοι ταὶ δάφναι· φέρε Θεστυλί· πᾶ δὲ τὰ φίλτρα;
στέψον τὰν κελέβαν φοινικέω οἶδς ἁώτῳ,
ὥς τὸν ἐμὴν βαρὺν εὔντα φίλον καταδήσομαι ἄνδρα,
ὅς μοι δωδεκαταῖος ἄφ' ὧ, τάλαν, οὐδὲ ποθίκει*

²²⁴ Marco Maiorino, *Una proprietà magica dell'alloro*, in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 42/1 (2000), pp. 293-96.

²²⁵ Ibidem, p. 293.

²²⁶ Ibidem, p. 293, nota 4.

²²⁷ Cfr. «*Arcana mundi*», p. 443.

οὐδ' ἔγνω πότερον τεθνάκαμες ἢ ζοοὶ εἰμές
οὐδὲ θύρας ἄραζεν ἀνάρσιος. ἦ ῥά οἱ ἄλλα
ᾤχετ' ἔχων ὃ τ' Ἔρωσ ταχινὰς φρένας ἅ τ' Ἀφροδίτα.
βασεῦμαι ποτὶ τὰν Τιμαγήτοιο παλαίστραν
αὔριον, ὥς νιν ἴδω, καὶ μέμψομαι οἷά με ποιεῖ.
νῦν δέ μιν ἐκ θνέων καταδήσομαι. ἀλλὰ Σελάνα
φαῖνε καλόν· τὴν γὰρ ποταείσομαι ἄσυχᾶ, δαῖμον,
τᾷ χθονία θ' Ἑκάτα, τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι
ἐρχομένην νεκύων ἀνά τ' ἠρία καὶ μέλαν αἶμα.
χαῖρ' Ἑκάτα δασπλήτι, καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὁπάδει
φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα χερεῖονα μήτε τι Κίρκας
μήτε τι Μηδείας μήτε ξανθᾶς Περιμήδας.
ἴνυξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα²²⁸.

Simeta sta per compiere un rito magico e ordina alla serva Testili di portarle i rami d'alloro. Esso svolge una funzione apotropaica e può quindi fungere da protezione alla donna. Poi Simeta necessita di tutti i filtri, insomma della *materia magica*. La benda di lana purpurea è particolare in quanto il colore richiama le bende che indossavano i sacerdoti e i maghi e svolge simbolicamente la funzione di legare l'amato a lei. Siccome sono già dodici giorni che Delfi non le fa visita, la donna pensa che lui si sia innamorato di un'altra persona. Che si tratti di un rito magico lo conferma la parola *καταδήσμος*, che significa anche “incantesimo”²²⁹. Non è un caso che Simeta invochi la luna in quanto Pindaro spiega che gli uomini erano soliti indirizzare le loro preghiere al Sole, mentre le donne alla Luna. Questa è invocata insieme ad Ecate²³⁰ e la donna si rivolge loro bisbigliando: si tratta del *susurrus magicus*. Invoca la loro presenza per chiedere aiuto nella preparazione dei filtri magici, come Circe, Medea o Perimeda.

²²⁸ Il testo greco è preso da «*Arcana mundi*», volume I, p. 94. «Dove sono i rami d'alloro? Portali, Testili. Dove sono i filtri?/ Con la benda di lana purpurea inghirlanda la coppa,/ ch'io possa avvincere il mio amato che mi dà pena./ Sono dodici giorni, ahimè, che non viene,/ e neanche sa se siamo vive o morte,/ né bussa alla mia porta, l'indegno. Di certo Amore/ e Afrodite hanno portato altrove il suo volubile cuore./ Domani andrò alla palestra di Timageto,/ per vederlo, e gli rinfacerò come mi tratta./ Ma ora con sacrifici voglio avvincerlo. Luna,/ rifulgi splendidamente: a te, o dea, volgerò il mio sommessso canto,/ e a Ecate sotterranea, che atterrisce anche i cani,/ quando avanza fra le tombe dei morti e il nero sangue./ Salve, tremenda Ecate; sino alla fine siimi compagna/ nel preparare questi filtri, degni dei filtri di Circe,/ o di Medea o della bionda Perimeda./ Torquilla, attira tu alla mia casa quell'uomo» (trad. di B.M. Palumbo Stracca). Il commento di Georg si trova da p. 444 a 448.

²²⁹ Cfr. «*Arcana mundi*», p. 444, nota 6. Si vedano anche le note successive.

²³⁰ Ecate è spesso rappresentata con i cani e con l'epiteto “dalla testa di cagna”. il termine *δασπλής* significa “tremenda” e solitamente è rivolto alle Erinni. Ibidem, nota 10-11, p. 445.

Al v. 17 c'è una frase ricorrente: Torquilla è da identificarsi con la ninfa Ἰνυξ, che, grazie alle sue formule, fece innamorare di sé Zeus. Era, gelosa, la trasformò nell'uccello torcicollo e, da qui, si originò il nome *torquilla*²³¹. Il testo consiste in un incantesimo che si compone di nove strofe da quattro versi ciascuna, separate da una frase che si ripete, la quale, dopo che è stata ripetuta per un paio di volte, cambia. Il tre veniva considerato un numero magico, così come il nove, tre volte tre, che lo era ancor di più²³². Teocrito scrive ai vv. 23-27:

Δέλφεις ἔμ' ἀνίασεν· ἐγὼ δ' ἐπὶ Δέλφιδι δάφναν
αἶθω. χῶς αὐτὰ λακεῖ μεγάλ' ἐκπυρίσσασα,
κῆζαπίνας ἄφθῃ, κούδὲ σποδὸν εἶδομες αὐτᾶς,
οὔτω τοι χαὶ Δέλφεις ἐνὶ φλογὶ σάρκ' ἀμαθύνει.
Ἰνυξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα²³³.

Qui si ha il passo importante: un'altra testimonianza che, quando brucia, l'alloro non lascia traccia, nemmeno la cenere. Simeta associa il bruciare della pianta a Delfi: così come l'alloro si consuma tra le fiamme, così anche Delfi distrugga la sua carne nelle fiamme stesse. Il crepitio che emette il ramo viene sentito come un presagio da interpretare²³⁴. L'incantesimo continua e la donna cerca di attirare a sé Delfi: lancia nel fuoco anche un lembo del mantello di lui²³⁵. Se Delfi non vorrà ricambiare il suo amore nemmeno con il rito magico, allora Simeta augurerà a lui ogni male (vv. 159-166):

«Ora voglio avvincerlo con i filtri; e se continua

a darmi pena, sì per le Moire, busserà alle porte di Ade;
tali funesti veleni posso dire di serbare per lui nella cesta,
avendoli appresi, o Signora, da un forestiero assiro.

Ma tu volgi lieta i tuoi destrieri verso l'oceano,
o veneranda, e io sopporterò la mia pena così come l'ebbi.

Addio, Luna dal trono lucente, addio, voi altre
stelle, che fate corteggio al carro della silente Notte».

Nonostante Simeta sia disposta a scagliarsi contro di lui se non ritornerà, il componimento si conclude in modo attenuato, quasi si volesse lasciar intendere che la vicenda avrà un lieto

²³¹ Ibidem, nota 14, p. 445.

²³² Ibidem, nota 15.

²³³ Ibidem, p. 94-95. «Delfi mi ha dato tormento: io per Delfi brucio/ l'alloro. E come l'alloro crepita forte, bruciando,/ e subitamente divampa, e non se ne vede neanche la cenere,/ così anche Delfi nella fiamma le sue carni distrugga./ Torquilla, attira tu alla mia casa quell'uomo» (trad. di B.M. Palumbo Stracca).

²³⁴ Cfr. p. 445.

²³⁵ Si tratta di una credenza consolidata che gli oggetti avessero un forte legame con i rispettivi proprietari.

fine. Non si può quindi sapere con certezza se Teocrito credesse o meno ai riti magici. Tuttalpiù si può notare come fosse diffusa anche nel mondo greco la considerazione che l'alloro fosse una pianta dalle proprietà magiche.

Prima di richiamare altri due testi latini per dimostrare come anche nel mondo romano fosse radicata la concezione dell'alloro come pianta magica, si può notare un modulo ricorrente tra letteratura greca e latina: i riti magici che riguardano l'amore e che si prefiggono l'obiettivo di richiamare a sé la persona amata, se falliscono, si trasformano in riti che hanno la funzione di fare del male.

Virgilio, nell'*Eneide*, dà al personaggio di Didone un forte spessore psicologico. Prima di morire, la regina fa una preghiera contro Enea (*Aen.* 4, 607-29):

*«Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras,
tuque harum interpret curarum et conscia Iuno
nocturnisque Hecate triviis ululata per urbes
et Dirae ultrices et di morientis Elissae,
accipite haec meritumque malis advertite numen
et nostras audite preces. Si tangere portus
infandum caput ac terris adnare necessest
et sic fata Iovis poscunt, hic terminus haeret:
at bello audacis populi vexatus et armis,
finibus extorris, complexu avolsus Iuli
auxilium imploret videatque indigna suorum
funera: nec, cum se sub leges pacis iniquae
tradiderit, regno aut optata luce fruatur,
sed cadat ante diem mediaque inhumatus harena.
Haec precor hanc vocem extremam cum sanguine fundo.
Tum vos, o Tyrii, stirpem et genus omne futurum
exercete odiis cinerique haec mittite nostro
munera. Nullus amor populis nec foedera sunt.
Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor,
qui face Dardanios ferroque sequare colonos,
nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires.
Litora litoribus contraria, fluctibus undas*

inprecor, arma armis: pugnent ipsique ne potesque»²³⁶.

Come in Teocrito, viene invocata Ecate. Didone augura ad Enea tutto il male possibile: se proprio deve raggiungere la sua destinazione perché questo è il volere di Giove, allora che sia così; ma prega Giunone affinché lui perda l'affetto del figlio, debba combattere guerre e, se sopravvivrà ad esse, di vedere morire i compagni e di non godere del suo futuro regno. Gli augura anche di morire prima della vecchiaia e di rimanere insepolto. Come si può notare i passaggi dall'amore ai riti di maledizione contro l'amato sono frequenti anche nella letteratura latina.

Ritornando ai rami dell'alloro, essi sono presenti anche nelle *Bucoliche* (*Ecl.* 8, 82) di Virgilio e in Properzio (*II* 28, 36).

L'ecloga VIII delle *Bucoliche* è dedicata ad Asinio Pollione e rappresenta una gara di canto tra due pastori: Damone e Alfesibeo. L'*incipit* è il seguente (*ecl.* 8, 1-16):

Pastorum Musam Damonis et Alphesiboei,
immemor herbarum quos est mirata iuvenca
certantis, quorum stupefactae carmine lynces,
et mutata suos requierunt flumina cursus,
Damonis Musam dicemus et Alphesiboei. 5
Tu mihi seu magni supera siam saxa Timavi,
sive oram Illyrici legis aequoris, en erit umquam
ille dies, mihi cum liceat tua dicere facta?
En erit ut liceat totum mihi ferre per orbem
sola Sophocleo tua carmina digna coturno? 10
A te principium, tibi desinam: accipe iussis
carmina coepta tuis, atque hanc sine tempora circum

²³⁶ Publio Virgilio Marone, *Eneide*, a cura di Mario Scaffidi Abbate, Newton Compton editori, Roma, terza edizione, 2012 [1994]. «Sole, che con la tua fiammante luce/ rischiari ogni fatica della terra,/ e tu, Giunone, complice e maestra/ delle mie pene, Ecate, invocata/ con notturni ululati ai crocevia/ delle città, vindici Furie e dei/ della morente Elissa, raccogliete/ le mie preghiere, fatemi la grazia/ che merita con queste mie sventure./ Se quest'infame, come vuole il Fato,/ giungerà in porto e approderà, se tale/ è il volere immutabile di Giove,/ sia tormentato almeno dalla guerra/ contro un popolo audace; rigettato/ dai suoi confini e strappato all'abbraccio/ del figlio Iulo, implori aiuto, assista/ alla morte ingloriosa dei compagni,/ e quando infine accetterà la pace,/ a condizioni ignobili, non goda/ né del suo regno né di quella vita/ tanto desiderata, ma soccomba/ prima del tempo e rimanga insepolto/ sopra la nuda e solitaria spiaggia./ Questo vi chiedo, o dei, questa, che spargo/ col mio sangue, è l'estrema mia preghiera./ E voi, miei Tirii, e i vostri discendenti/ perseguitate con un odio estremo/ la sua famiglia e la sua razza intera:/ fate questa promessa alle mie ceneri./ Nessun amore, nessun patto, mai,/ fra i due popoli. Sorga un giorno un vindice/ dalle mie ossa che con ferro e fuoco/ tenace incalzi i coloni Troiani,/ oggi, domani, sempre, ovunque ostentino/ le loro forze. Sponda contro sponda,/ onda con onda, spada contro spada:/ questa è la mia maledizione: sempre/ in guerra, sino agli ultimi nipoti» (trad. di M. Scaffidi Abbate).

inter victrices hederam tibi serpere lauros.

Frigida vix caelo noctis decesserat umbra,

cum ros in tenera pecori gratissimus herba; 15

*incumbens tereti Damon sic coepit olivae*²³⁷.

Come si può notare da questo prologo, al v. 13 compare il termine *lauros*: in questa parte testuale si ribadisce la funzione dell'alloro di coronare una vittoria: è la pianta che adorna le tempie del vincitore. Il primo a cantare è Damone, che riporta la vicenda di un uomo innamorato di Nisa, la quale lo ha lasciato per stare con Mopso. In conseguenza a questo fatto, l'uomo si vuole suicidare. Il secondo e ultimo a cantare è Alfesibeo, il quale tratta di una donna che, attraverso un rito magico, cerca di far tornare a sé l'amante Dafni. Si possono trovare diverse consonanze tra il canto di Alfesibeo e il II idillio di Teocrito, d'altronde il poeta di origini siracusane è il modello di Virgilio. Innanzitutto in entrambi c'è una donna che svolge il rito magico e che si fa aiutare da un'ancella (nel testo virgiliano è chiamata Amarilli). Lo scopo è quello di riportare da lei l'amato. Si prendano in considerazione questi versi (*ecl.* 8, 64-84):

Effer aquam, et molli cinge haec altaria vitta

verbenasque adole pinguis et mascula tura, 65

coniugis ut magicis sanos avertere sacris

experiar sensus; nihil hic nisi carmina desunt.

Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin.

Carmina vel caelo possunt deducere lunam,

carminibus Circe socios mutavit Ulixi, 70

frigidus in pratis cantando rumpitur anguis.

Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin.

Terna tibi haec primum triplici diversa colore

licia circumdo terque haec altaria circum

effigiem duco: numero deus impare gaudet. 75

²³⁷ Virgilio, *Il libro delle Bucoliche*, nella versione di Giorgio Bernardi Perini, Edizioni Tre Lune, Mantova, 2007. Cfr. pp. 145-47. «Cantò Damone, e a gara cantò Alfesibeo./ Da quei canti rapita, la giovenca/ si smemorò dell'erba,/ incantate ristettero le linci/ e i fiumi mutando natura fermarono il corso./ Io ridirò le canzoni/ dei pastori Damone e Alfesibeo./ (Tu forse oltrepassi, o mio Pollione,/ le rocce del grande Timavo/ o forse ancora risali le coste d'Illiria:/ avverrà mai che io possa narrare le tue gesta,/ esaltarti di fronte al mondo intero/ come il poeta tragico che sei, unico erede/ della gloria di Sofocle?/ Tu sei principio e fine. Accogli i versi/ propiziati da te: sulle tue tempie/ tra i lauri di vittoria lascia avvincersi/ anche quest'edera)./ Appena sgombro il cielo/ dalla tenebra fredda della notte,/ già inteneriva i prati la rugiada,/ ristoro delle mandrie./ Sul suo liscio bordone s'appoggiò/ e prese a cantare Damone» (trad. di G. Bernardi Perini).

Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin.

Necte tribus nodis ternos, Amarylli, colores;

necte, Amarylli, modo et "Veneris" dic "vincula necto".

Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin.

Limus ut hic durescit et haec ut cera liquescit 80

uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore.

Sparge molam et fragiles incende bitumine lauros:

Daphnis me malus urit, ego hanc in Daphnide laurum.

*Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin*²³⁸.

Si possono notare degli elementi in comune con il testo di Teocrito, ad esempio l'azione del bruciare le piante (in questo caso la verbena e l'incenso) e la presenza del fuoco. Anche la volontà di far impazzire d'amore l'amato è uguale al poeta greco. Dal punto di vista strutturale, così come in Virgilio c'è il verso *Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin* che si ripete, così anche in Teocrito ci sono dei versi ricorrenti. Inoltre, la luna viene nominata anche nel testo *Le incantatrici*, con la differenza che lì la preghiera di Simeta era rivolta anche alla Luna oltre che a Ecate, mentre nel testo virgiliano si dice che i canti hanno una forza così grande che sono in grado anche di tirare giù l'astro. Anche Circe viene nominata da Teocrito per affermare che era molto abile nel preparare i filtri; mentre in Virgilio, tramite una *variatio*, si dice che Circe grazie ai canti trasformò i compagni di Ulisse in maiali. Un'altra consonanza è il numero nove: il tre è un numero perfetto e, essendo dispari, è caro agli dei. L'anonima incantatrice prende tre fili di colore diverso e, con essi, avvolge l'immagine dell'amato per tre volte, per un totale di nove volte. Il numero nove è a sua volta presente anche nella struttura del testo teocriteo: l'incantesimo di Simeta, infatti, si inserisce in nove strofe da quattro versi ciascuna. I fili che avvolgono l'immagine diventano il vincolo che lega l'amato alla donna. Al fuoco la cera si liquefa come farà Dafni per l'amore

²³⁸ «Porta fuori l'acqua,/ fascia l'altare con morbide lane;/ brucia grasse verbene e incenso forte:/ con gl'incantesimi voglio stornare/ la ragione e il buon senso del mio uomo./ Qui tutto è pronto, tranne i canti magici./ Portatemi a casa, o miei canti, portatemi Dafni dalla città./ Molto potere hanno i canti:/ perfino la luna dal cielo sanno tirare giù,/ e con i canti Circe trasformò/ i compagni di Ulisse; per la forza dei canti/ schiatta nei prati la frigida biscia./ Portatemi a casa, o miei canti, portatemi Dafni dalla città./ Anzitutto io ti avvolgo tre volte tutt'intorno/ questi fili di tre diverse tinte/ e per tre volte porto la tua immagine/ intorno a questo altare:/ il dio gioisce del numero dispari./ Portatemi a casa, o miei canti, portatemi Dafni dalla città./ Con tre nodi, Amarilli, lega i fili/ di tre tinte, colore per colore;/ lega per bene e recita:/ "così in nome di Venere ti vincolo"/ Portatemi a casa, o miei canti, portatemi Dafni dalla città./ Come per un sol fuoco/ questa cera si squaglia/ e questo limo caglia/ così anche Dafni per il nostro amore./ Spargi il farro salato/ e sul catrame acceso/ fa' crepitare le foglie del lauro:/ il perfido Dafni mi brucia/ e io su Dafni brucio questo lauro./ Portatemi a casa, o miei canti, portatemi Dafni dalla città» (trad. di G. Bernardi Perini).

dell'incantatrice. La stessa immagine si ha in Teocrito: essa è molto diffusa tra le formule magiche. La cera si poteva sciogliere oppure bucare con spilloni²³⁹. Anche in Virgilio si fa riferimento all'alloro che viene gettato sul fuoco e che brucia, anche se non si allude alla proprietà magica che aveva di non far vedere nemmeno le ceneri, mentre in Teocrito questa proprietà è evidenziata da Simeta. Nei versi successivi dell'ecloga, la donna senza nome chiede che Dafni, ormai pazzo d'amore, la cerchi senza sosta, come una giovenca ricerca il suo vitellino e non si dà pace finché non lo trova. Amarilli dovrà poi gettare le ceneri di tutto ciò che è stato bruciato dentro il ruscello e, senza guardare né voltarsi, dovrà ritornare a casa. Infine, vi sono dei segnali che indicano che qualcosa è cambiato: il fuoco che oscilla rimostrando la cenere ed il cane che abbaia fanno intuire che il rito magico dovrebbe aver funzionato e che Dafni è già ritornato dall'amata. Ma può essere che si tratti solo di fantasmi che gli innamorati si creano. Questa conclusione, che lascia spazio ad un finale positivo, è presente anche in Teocrito. All'interno del componimento virgiliano, si può notare come l'autore, mano a mano che la poesia prosegue, renda il personaggio della donna incantatrice dotato di sofferenza e quindi il poeta latino, come nell'*Eneide*, anche nelle *Bucoliche* cerca di dotare di spessore psicologico i suoi personaggi.

Si può ritrovare l'alloro anche in un rito magico descritto da Properzio. Nell'elegia 28 del II libro, l'io poetante è preoccupato in quanto la sua amata sta male. Non è tanto colpa del caldo, si era infatti nel mese di luglio, ma colpa di non aver rispetto per la santità degli dei: forse la donna ha fatto un paragone con Venere per quanto riguarda la bellezza oppure ha offeso in qualche modo Giunone pelasga. Proprio per questo la morte potrebbe raggiungerla prima del tempo stabilito dalla natura. Ecco allora che il poeta le augura di diventare una dea e di avere una funzione importante, come Callisto, ad esempio, che, trasformata inizialmente in un'orsa che vagava in Arcadia, divenne poi una costellazione che guidava i marinai in mare nel buio della notte. Properzio, inoltre, aggiunge (*Prop.* 2, 28, 35-46):

*Deficiunt magico torti sub carmine rhombi
et iacet extincto laurus adusta foco
et iam Luna negat totiens descendere caelo
nigraque funestum concinit omen avis.
Una ratis fati nostros portabit amores
caerula ad infernos velificata lacus.
Si non unius, quaeso, miserere duorum!*

²³⁹ Cfr. «*Arcana mundi*», p. 446, nota 24.

Vivam, si vivet; si cadet illa, cadam.

Pro quibus optatis sacro me carmine damno:

scribam ego "Per magnum est salva puella Iovem;

*narrabitque sedens longa pericula sua*²⁴⁰.

Anche Properzio tratta di una formula magica: al pronunciare di questa si arrestano i rombi che giravano, l'alloro non brucia come dovrebbe e la luna non prende parte al rito. Sono tutti segni funesti che fanno presagire che il rito non andrà a buon fine. Come si può notare, anche il poeta latino si riferisce all'alloro come ad una pianta magica, anche se non si fa menzione del fatto che questa non lasci traccia una volta bruciata. Ritengo che questa mancanza sia giustificata dal fatto che l'alloro non bruci interamente: se non brucia lascerà sicuramente traccia. Si può notare anche il riferimento alla luna, astro che, come si è visto nei testi precedenti, partecipa (in quanto invocato) ai riti magici, ma non in questo testo. Il riferimento al nero uccello può indicare il gufo, animale notturno, oppure il corvo²⁴¹ (che probabilmente è più appropriato al contesto). Il poeta non può vivere senza la donna amata, per questo entrambi cercano di fare una preghiera a Giove, ultima speranza perché il dio provi pietà se non per una persona, almeno per due. Il testo continua con ulteriori preghiere, rivolte anche a Persefone.

2.6 I sacrifici umani

Nel capitolo 1 si è già trattato dei sacrifici umani²⁴², quindi in questa sede si propone un ulteriore approfondimento e il collegamento con il mondo fenicio-punico e con quello greco.

Plinio, in *Nat.* 30, 12-13, afferma che presso gli Italici vi sono delle tracce di magia, così come nelle leggi delle XII tavole. Il naturalista scrive (*Nat.* 30, 12):

*DCLVII demum anno urbis Cn. Cornelio Lentulo P. Licinio Crasso cos. senatusconsultum factum est, ne homo immolaretur, palamque fit, in tempus illud sacra prodigiosa celebrata*²⁴³.

²⁴⁰ Sesto Properzio, *Elegie*, traduzione di Luca Canali, commento di Riccardo Scarcia, Rizzoli, Milano, 2016, pp. 234-37. «Si arrestano i rombi ruotanti al pronunciare la formula magica,/ e pur estinto il fuoco, l'alloro rimane bruciato;/ già molte volte la luna ricusa di scendere dal cielo,/ e il nero uccello canta il suo funesto presagio./ Un'unica barca fatale trasporterà i nostri amori/ veleggiando livida verso i laghi infernali./ Se non di uno solo, prego, abbi pietà di due!/ Vivrò se ella vivrà; se lei perirà, morirò./ In pegno della grazia che chiedo, mi condannano alla pena di questo sacro carne:/ scriverò: "la fanciulla è salva per opera del grande Giove"/ Ed ella stessa, compiuti di i sacrifici, siederà ai tuoi piedi,/ e narrerà assisa i lunghi pericoli della sua vita» (trad. di L. Canali).

²⁴¹ Ibidem, p. 235, nota 2.

²⁴² Cfr. cap. 1, § 1.3.3.

²⁴³ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 404. «Fu soltanto nell'anno 657 della città (di Roma), durante il consolato di Gneo Cornelio Lentulo e Publio Licinio Crasso, che si tenne un senatoconsulto, affinché non fosse immolato un uomo ed è palese che sacrifici mostruosi venissero celebrati in quel tempo» (trad. mia).

Fu solo a partire dal 97 a.C.²⁴⁴ che, grazie al *senatusconsultum* che si fece durante il consolato di Lentulo e di Crasso, i sacrifici umani vennero proibiti a Roma. Tutto questo conferma che prima di questa data venissero praticati. In Gallia si compivano presieduti dai druidi²⁴⁵. Plinio inserisce il discorso dei sacrifici umani nella sfera della magia: essa si è diffusa in tutto il mondo, perciò non è facile capire quante di queste pratiche si debbano ai Romani e quante siano state prese da altri popoli (*Nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur*)²⁴⁶. Una cosa però è certa per il naturalista: i Romani hanno cancellato mostruosità (come quella dei sacrifici umani e del cannibalismo) che venivano considerate pratiche appartenenti alla sfera della più alta religione.

Dall'analisi di questo passo emerge molto chiaramente che, ciò che per i Romani inizialmente era una pratica religiosa e poi mostruosa, per Plinio era un rito appartenente alla sfera della magia. Il confine, in questo caso, è ben distinto. Nel libro XXVIII § 12, il naturalista introduce una *variatio* che riguarda i sacrifici umani: si tratta della pratica della *devotio*. Narra in particolare dei Deci, padre e figlio, che si offrirono in olocausto²⁴⁷. Il padre, Publio Decio Mure, ricopriva la carica di tribuno militare durante la I guerra sannitica e, quando divenne console, combattendo in Campania contro i Latini, si immolò agli dei inferi per salvare il resto dell'esercito. Infatti, il sacrificio volontario aveva proprio la funzione di ottenere un favore da parte della divinità. Forse questa azione eroica è da attribuirsi al figlio, che morì durante la III guerra sannitica. Plinio afferma, subito dopo, che anche la sua generazione ha assistito ai sacrifici umani: si tratta in questo caso di aver sotterrato vivi un greco ed una greca nel foro Boario (*Boario vero in foro Graecum Graecamque defossos*)²⁴⁸, pratica che non era raro applicare con i popoli contro i quali erano in guerra. La preghiera per questo tipo di sacrificio era praticata dal capo dei *quindecimviri sacris faciundis*, un collegio istituito da Tarquinio il Superbo per la conservazione e l'interpretazione dei libri Sibillini. Questi ultimi contenevano una serie di preghiere e sacrifici da compiere in casi estremamente gravi²⁴⁹. Erano degli incantesimi che secondo i Romani avevano effetto. Si potrebbero quindi attribuire alla sfera della religione, anche se, in base a ciò che Plinio scrive nel libro 30 (cfr. *supra*), lui non credeva a questi fenomeni (di conseguenza essi erano, per lui, attribuibili alla sfera della magia). Ma ciò che lascia perplessi è il plurale che Plinio utilizza (*Nat.* 28, 13):

²⁴⁴ Ma Ernout ritiene che fosse il 94 a.C., cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 405, § 12, nota 2.

²⁴⁵ Cfr. cap. 1, § 1.3.3.

²⁴⁶ *Nat.* 30, 13, p. 406.

²⁴⁷ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 21, § 12, nota 1.

²⁴⁸ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 20 (*Nat.* 28, 12).

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 21, §12, nota 5.

*Vestales nostras hodie credimus nondum egressa urbe mancipia fugitiva retinere in loco precatone*²⁵⁰. La prima persona plurale del verbo *credo*, che qui Plinio utilizza, sembra indicare che anche lui credesse a tutto ciò. Anche perché, subito dopo, afferma che una volta che sia stata accettata questa opinione e l'idea che gli dei esaudiscano le preghiere, non rimane che riconoscere il valore della congettura nella sua totalità. Tuttavia, ritengo che lui non ci credesse davvero, proprio perché, nel libro XXX, scrive che i Romani hanno eliminato numerose mostruosità che molti hanno ritenuto far parte della più alta sfera religiosa. Avanzo quindi l'ipotesi che proprio questo passo dimostri che Plinio credesse che tutto ciò appartenesse alla sfera della magia. Quel plurale si potrebbe dunque spiegare in questo modo: il naturalista sta semplicemente riportando una credenza religiosa della sua epoca e, di conseguenza, non esplicita nel passo riportato *supra* se ci crede o meno. Inoltre, il naturalista aggiunge (*Nat.* 28, 14):

*Prisci quidem nostri perpetuo talia credidere, difficillimumque ex his, etiam fulmina elici, ut suo loco docuimus*²⁵¹. Come si può notare, Plinio non parla più utilizzando il plurale, ma afferma che gli antenati hanno sempre creduto a tutti questi fenomeni. Credo dunque che sia un'ulteriore prova del fatto che Plinio considerasse tutto ciò appartenente alla sfera magica e non a quella religiosa, come invece riteneva il popolo romano.

Anche Tito Livio, nel XXII libro della sua opera *Ab urbe condita libri*, tratta di un sacrificio simile a quello riportato da Plinio, compiuto nel 245 a.C., nel pieno della guerra contro gli Insubri e i Boi²⁵². Lo storico, nel libro XXII, spiega (22, 57, 2-6):

Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis, tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciuerat; L. Cantilius scriba pontificius, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Floronia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque uirgis in comitio caesus erat ut inter uerbera exspiraret. Hoc nefas cum inter tot, ut fit, clades in prodigium uersum esset, decemviri libros adire iussi sunt et Q. Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum quibus precibus suppliciisque deos possent placare et quatenus futura finis tantis cladibus foret. Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bouario

²⁵⁰ Ibidem, p. 22. «Oggi crediamo che le nostre Vestali possano, con una preghiera, trattenere i fuggitivi sul posto, non ancora usciti dalla città» (trad. mia).

²⁵¹ Ibidem, p. 22. «I nostri antenati di certo non hanno smesso di credere a tali fenomeni e, tra questi, anche a quello più difficile [a verificarsi]: quello dei fulmini attirati. Come abbiamo spiegato a suo luogo» (trad. mia).

²⁵² Ibidem, p. 21, § 12, nota 4.

*sub terram uiui demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum*²⁵³.

Roma si trova in guerra e sta avendo delle difficoltà. Se a questo si aggiunge anche che due Vestali, che devono rimanere caste e vergini, si erano macchiate del peccato carnale, allora si può comprendere come i Romani interpretassero questi fatti come se gli dei non rivolgersero più a loro il favore divino. Una delle due Vestali si era data la morte, mentre l'altra era stata sepolta viva. In questo caso non si può parlare di sacrificio umano, ma solo di una punizione per non aver adempito alla propria funzione religiosa, che i Romani consideravano sacra. L. Cantilio, che aveva compiuto il reato insieme a Floronia, venne frustato così duramente che perse la vita. Tutto ciò fu interpretato come se fosse un prodigio e, di conseguenza, si consultarono i libri Sibillini, ai quali si ricorreva solo in circostanze gravi. Questi dovevano essere interpretati dai *quindecimviri sacris faciundis* (inizialmente composto da due persone che, infine, raggiunse il numero di quindici). In contemporanea a questi fatti, Quinto Fabio Pittore fu mandato a Delfi per consultare l'oracolo e chiedere in che modo i Romani avrebbero potuto porre fine a questo insieme di sventure. Intanto, a Roma, l'interpretazione dei libri Sibillini aveva dato il suo responso: si dovevano compiere dei sacrifici umani. Livio specifica che questi non erano in uso presso i Romani. Questa notizia contrasta con quella di Plinio, che afferma che fino al senatoconsulto che li abolì, queste atrocità erano praticate. Lo storico racconta poi che due greci e due galli furono calati nel foro boario, dove morirono. Livio non solo prima aveva specificato che non era usanza dei Romani compiere questo tipo di sacrifici, ma, in seguito afferma che il foro boario, al momento di quel sacrificio, era impregnato da anni dal sangue di vittime umane. Si può concludere che Livio descrive dei sacrifici umani che sono pienamente ascrivibili alla sfera della religione: essi sono stati compiuti in un momento di grave difficoltà per placare gli dei.

²⁵³ Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, traduzione di Bianca Ceva, note di Mario Scandola, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1989 [1986]. «I senatori furono anche spaventati, oltre che da sventure così grandi, sia da una serie di altri prodigi, sia dal fatto che in quell'anno due Vestali, Opimia e Floronia, erano state riconosciute ree di peccato carnale, e l'una era stata sepolta viva, come era costume, presso la porta Collina, l'altra invece, si era data la morte volontaria. L. Cantilio, uno dei segretari pontifici che oggi si chiamano pontefici minori, il quale insieme con Floronia aveva consumato il reato, dal pontefice massimo era stato sferzato nel pubblico comizio con tale violenza da morire sotto le frustate. Questo scandalo, in mezzo a tante calamità, come avviene, fu interpretato come un prodigio, perciò i decemviri ebbero l'incarico di consultare i libri Sibillini. Q. Fabio Pittore fu mandato a interrogare l'oracolo di Delfo, per sapere con quali preghiere e cerimonie si potessero placare gli dei e quando mai sarebbe venuta la fine di sventure così grandi. Nel frattempo si fecero alcuni sacrifici straordinari, secondo i precetti dei libri Sibillini; tra questi uno che non era affatto in uso presso i Romani. Infatti, un Gallo ed una donna gallica, un Greco e una Greca furono calati vivi sottoterra nel foro boario, in un luogo circondato da pietre, già da anni prima impregnato del sangue di vittime umane» (trad. di B. Ceva).

Anche Plutarco riporta la stessa notizia di Livio, negli *AITIA PΩMAIKA*, ricordando il sacrificio di due greci e di due galli nel foro boario. Lo storico scrive (capitolo 83):

Διὰ τί τοὺς καλουμένους Βλετωνησίους βαρβάρους ὄντας ἄνθρωπον τεθυκέναι θεοῖς πυθόμενοι, μετεπέμψαντο τοὺς ἄρχοντας αὐτῶν ὡς κολάσοντες, ἐπεὶ δὲ νόμῳ τινὶ τοῦτ' ἐφαίνοντο πεποιηκότες, ἐκείνους μὲν ἀπέλυσαν, ἐκώλυσαν δὲ πρὸς τὸ λοιπόν; αὐτοὶ δ' οὐ πολλοῖς ἔτεσιν ἔμπροσθεν δύο μὲν ἄνδρας δύο δὲ γυναῖκας ἐν τῇ βοῶν ἀγορᾷ λεγομένη, τοὺς μὲν Ἑλλήνας, τοὺς δὲ Γαλάτας, ζῶντας κατώρυξαν· φαίνεται γὰρ ἄτοπον ταῦτα μὲν ποιεῖν αὐτούς, ἐπιτιμᾶν δὲ βαρβάροις ὡς οὐχ ὅσια ποιοῦσι²⁵⁴.

Afferma anche che sia bizzarro che i Romani proibiscano ai Bletonesi di compiere sacrifici umani per il futuro, quando loro li avevano praticati fino a pochi anni prima. Plutarco cerca di rispondere affermando che probabilmente ritenevano un'azione empia sacrificarli agli dei, ma non agli spiriti. O, forse, consideravano sbagliato che si facesse per tradizione. In seguito, Plutarco racconta di una fanciulla vergine che, mentre stava cavalcando, fu colpita da un fulmine e fu ritrovata a terra, con la lingua fuori e nuda. Gli indovini dicevano che si stava per diffondere una sventura che avrebbe riguardato le vergini e i peccati carnali dei cavalieri. Un barbaro aveva detto che tre Vestali, Emilia, Licinia e Marzia erano state sedotte già da tempo. Siccome tutto ciò era considerato molto grave, si interrogarono i libri Sibillini, i quali rivelarono che per evitare la sventura si dovevano offrire agli spiriti favorevoli quattro stranieri: due greci e due galli. Ancora una volta, quindi, il sacrificio umano è ascrivibile alla sfera religiosa e sempre per scongiurare una situazione di grave pericolo.

Non è corretto pensare che tutti i Romani considerassero positivamente i sacrifici umani perché previsti dalla religione. Ne è un esempio Cicerone. Il filosofo riporta nell'orazione *In Vatinius* questo pensiero (*Vatin.* 14)²⁵⁵:

*qui tantus furor ut, cum inaudita ac nefaria sacra succeperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manis mactare soleas, auspicia quibus haec urbs condita est, quibus omnis res publica atque imperium tenetur, contempseris [...]*²⁵⁶.

²⁵⁴ Plutarco, *Questioni Romane*, a cura di Nino Marinone, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2008 [2007]. «Quando appresero che quelli chiamati Bletonesi, che sono barbari, avevano sacrificato un uomo agli dei, fecero venire i loro capi con l'intento di punirli; ma quando risultò che avevano fatto ciò seguendo un'usanza, li lasciarono liberi, però glielo proibirono per il futuro. Perché? (Eppure essi non molti anni prima avevano sepolti vivi due uomini e due donne, Greci e Galli, nel foro detto boario; certo sembra che essi facciano ciò e lo rimproverino a dei barbari come se facessero un'azione empia)» (trad. di N. Marinone).

²⁵⁵ M. T. Cicerone, *Orationes in P. Vatinius testem pro M. Caelio*, a cura di Tadevsz Maslowski, Teubner, Stoccarda e Lipsia, 1995.

²⁵⁶ «Quale grande follia spinse te, che ti sei dedicato ad ignoti ed empî riti sacri, che sei solito invocare le anime dei morti e sacrificare agli dei Mani le viscere dei bambini, a disprezzare gli auspici, con i quali questa città è stata fondata e grazie ai quali tutto lo Stato e il potere sono tutelati?» (trad. mia).

L’orazione è stata pronunciata contro Publio Vatinio, ex tribuno della plebe che aveva deposto contro Sesto. Essa aveva avuto successo e Cicerone si vanterà con il fratello Quinto di essere stato applaudito dagli dei e dagli uomini (*dis hominibusque plaudentibus*²⁵⁷). Nel testo, l’oratore fa riferimento a dei riti orribili come appunto sacrificare agli dei Mani le viscere dei bambini ed evocare le anime dei defunti. Sono un insieme di accuse che rivolge a Vatinio, un personaggio all’insegna della contraddizione in quanto se pratica tutto questo, non è possibile che disprezzi gli auspici. Cicerone richiama i sacrifici umani e ne parla in modo negativo. A mio avviso, sembra che l’oratore voglia andare contro Vatinio perché non crede negli auspici, bensì nelle altre pratiche abominevoli. Si può quindi concludere che Cicerone consideri i sacrifici umani ascrivibili alla sfera magico-superstiziosa e non a quella della religione.

Anche negli *Epodi* di Orazio si può ritrovare una testimonianza del sacrificio umano, in questo caso di un fanciullo. Attraverso il testo che segue si vuole dimostrare come non solo il sacrificio umano fosse impiegato nelle pratiche rituali magiche, ma anche come esso appartenga maggiormente alla sfera della magia piuttosto che a quella della religione. Il quinto epodo costituisce anche l’inizio del “ciclo di Canidia”²⁵⁸, la strega protagonista. La donna vuole a tutti i costi far innamorare di nuovo di sé Varo, che ormai la disdegna. Siccome gli incantesimi fatti in precedenza non avevano avuto alcun effetto, allora Canidia decise di rapire un fanciullo e di fare un sacrificio umano di tipo magico: le servono infatti, per preparare il potente filtro d’amore, gli estratti del fegato e del midollo del giovane.

La maggior parte degli studiosi è concorde nel ritenere che Canidia possa essere identificata se non in un personaggio reale, almeno in un personaggio di fantasia che rispecchi una persona realmente esistita, contro la quale andava Orazio. L’epodo ha una struttura bipartita, dove nell’*incipit* e nell’*explicit* domina il monologo del fanciullo (rispettivamente una preghiera ed una maledizione); mentre al centro si ha la preparazione del filtro da parte delle streghe (la descrizione è ai vv. 11-46 e il monologo di Canidia ai vv. 47-82). Il testo si fonda su una incomunicabilità tra il fanciullo e le streghe: le preghiere del primo non vengono ascoltate in quanto le donne sono occupate e concentrate sul rito magico. Così, in un crescendo di *pathos* ma anche di orrore, il giovane trasforma la preghiera in maledizione

²⁵⁷ *Epistulae ad Quintum fratrem*, 2, 4, 1. Cfr. The latin library al seguente link: <http://thelatinlibrary.com/cicero/fratrem2.shtml#4>. Il testo latino *Epistularum ad Quintum Fratrem Libri Tres* proviene dalla *Society of Ancient Languages* with the kind permission of its webmaster, Brian M. Kleeman. The text is D. Albert Wesenberg's Teubner edition of 1885.

²⁵⁸ Orazio, *Il libro degli Epodi*, a cura di Alberto Cavarzere, Marsilio, Venezia, 1992. Cfr. pp. 145 e ss.

contro le vecchie in quanto comprende che morirà presto. Questa modifica si nota non tanto grazie al cambiamento dell'espedito narrativo, quanto grazie al fanciullo che parla: questa tecnica è detta del *running-commentary*²⁵⁹. Ecco come inizia l'*epodo* V (vv. 1-10):

*'At, o deorum quidquid in caelo regit
 terras et humanum genus,
 quid iste fert tumultus? aut quid omnium
 voltus in unum me truces?
 per liberos te, si vocata partubus
 Lucina veris affuit,
 per hoc inane purpurae decus precor,
 per improbaturum haec Iovem,
 quid ut noverca me intueris aut uti
 petita ferro belua?'*²⁶⁰

Si tratta del lamento del bambino che chiede aiuto, ma invano. Si passa, successivamente alla descrizione di ciò che fanno le streghe (vv. 29-40):

*abacta nulla Veia conscientia
 ligonibus duris humum
 exhauriebat ingemens laboribus,
 quo posset infossus puer
 longo die bis terque mutatae dapis
 inemori spectaculo,
 cum promineret ore, quantum exstant aqua
 suspensa mento corpora,
 exsua uti medulla et aridum iecur
 amoris esset poculum,
 interminato cum semel fixae cibo
 intabuissent pupulae*²⁶¹.

²⁵⁹ Ibidem, p. 147.

²⁶⁰ Ibidem, p. 68. «"Ma voi, o dei, quanti nel cielo governano/ il mondo e il genere umano,/ cosa significa questo subbuglio? O cosa gli sguardi/ torvi di tutte sopra di me solo?/ Per i tuoi figli, se hai invocato Lucina/ ed essa t'ha assistito in un reale parto,/ per questa porpora, inutile ornamento, ti supplico,/ per Giove che condannerà quanto fate:/ perché mi guati come una matrigna/ o una belva colpita da una freccia?"» (trad. di F. Bandini).

²⁶¹ Ibidem, p. 70-71. «Veia, non trattenuta da rimorsi di sorta,/ scavava un buco in terra con colpi inesorabili/ di zappa, rantolando per lo sforzo,/ perché lì sepolto potesse il bambino, struggendosi/ alla vista dei piatti cambiati due tre volte durante un lungo giorno, lentamente morirvi,/ sporgendo con la faccia quanto col mento spuntano/ fuori dall'acqua i corpi che galleggiano,/ per usarne il midollo senza succo e il fegato arido/ come ingredienti

In questi versi c'è la macabra narrazione e descrizione di come morirà il bambino: sarà sepolto fino al mento e dovrà patire la fame e la sete pur avendo un piatto di cibo cambiato due o tre volte al giorno, fino a che i suoi occhi non si spegneranno. Si tratta di una morte necessaria allo svolgimento del rito, proprio perché per estrarre il fegato ed il midollo non si può fare altrimenti. Segue il monologo di Canidia, nel quale la donna specifica che, questa volta, non tenterà di recuperare l'amore di Varo con semplici pozioni, ma con un filtro di gran lunga più forte ed efficace. Una volta che il fanciullo senti queste parole, l'ascolto infatti è unilaterale, comprese che non poteva far altro se non maledire le streghe e disse (vv. 87-102):

*'venena miscent fas nefasque, non valent
convertere humanam vicem.
diris agam vos; dira detestatio
nulla expiatur victima.
quin, ubi perire iussus exspiravero,
nocturnus occurram Furor
petamque voltus umbra curvis unguibus,
quae vis deorum est Manium,
et inquietis adsidens praecordiis
pavore somnos auferam.
vos turba vicitim hinc et hinc saxis petens
contundet obscenas anus,
post insepulta membra different lupi
et Esquilinae alites,
neque hoc parentes, heu, mihi superstites
effugerit spectaculum*²⁶².

Il fanciullo promette che, non appena avrà esalato l'anima, si scaglierà, come una Furia, contro le streghe: non solo farà loro perdere il sonno, ma farà anche in modo che le persone

di un filtro d'amore,/ non appena, sbarrate su quel cibo interdetto,/ le sue pupille fossero appassite» (trad. di F. Bandini).

²⁶² Ibidem, pp. 72-75. «“I filtri non distinguono il bene dal male, non possono/ estinguere però l'umana ritorsione./ La mia maledizione v'incalzerà: non c'è vittima/ che plachi una solenne invocazione di mali./ E quando, messo a morte da voi, sarò spirato,/ vi verrò addosso, furia della notte,/ ombra, vi cercherò con unghie adunche il viso/ (hanno questo potere gli dei Mani!)/ e assediando i vostri cuori senza pace/ vi toglierò per lo spavento il sonno./ Di strada in strada, bersagliandovi da ogni parte di sassi,/ la folla, vecchie oscene, vi romperà le ossa,/ e porteranno in giro le vostre membra insepolti/ i lupi e gli uccellacci dell'Esquilino,/ né sarà certo sfuggito questo spettacolo ai miei/ genitori che, ahimé, mi sopravvivono'» (trad. di F. Bandini).

lancino contro di loro i sassi in modo da rompere tutte le ossa. Non appena saranno morte, non verranno sepolte e i lupi e gli uccelli dilaneranno i corpi portandoli in giro per l'Esquilino. La presenza delle maledizioni è tipica della magia romana (si pensi alla pratica della *defixio*) e rientra a tutti gli effetti non nel campo della religione ma proprio in quello della magia, anche per i Romani stessi come si può evincere da questi testi (prospettiva emica).

Un altro esempio in cui i sacrifici umani rientrano all'interno della sfera della magia si ha in Lucano che, nella *Guerra civile*, racconta del rito magico della maga Eritto. Questa è impegnata nel far risuscitare un soldato deceduto da poco. Per farlo parlare, si appresta ad esercitare un rito scabroso che richiede ingredienti particolari come la bava di cani idrofobi, viscere di lince, vertebre di iena feroce e così via. Poi per compiere il rito inizia a parlare, ma non si tratta di un linguaggio umano, bensì di quello animale: si sentono i latrati dei cani, i lamenti dei gufi e dei vampiri ed il sibillare dei serpenti; incomincia poi a fare preghiere. Lucano scrive (*Lucan.* 6, 695- 721):

*«Eumenides Stygiumque nefas Poenaeque nocentum
et Chaos innumeros avidum confundere mundos
et rector terrae, quem longa in saecula torquet
mors dilata deum, Styx, et, quos nulla meretur
Thessalis, Elysios, caelum matremque perosa
Persephone nostraeque Hecates pars ultima, per quam
manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae,
ianitor et sedis laxae, qui viscera saevo
spargis nostra cani repetitaque fila sorores
tracturae tuque o flagrantis portitor undae,
iam lassate senex ad me redeuntibus umbris,
exaudite preces; si vos satis ore nefando
pollutoque voco, si numquam haec carmina fibris
humanis ieiuna cano, si pectora plena
saepe dedi, lavi calido prosecta cerebro,
si quisquis vestris caput extaque lancibus infans
inposuit victurus erat, parete precanti.
Non in Tartareo latitantem poscimus antro
adsuetamque diu tenebris, modo luce fugata*

*descendentem animam; primo pallentis hiatu
haeret adhuc Orci, licet has exaudiat herbas
ad manes ventura semel. Ducis omina nato
Pompeiana canat nostri modo militis umbra,
si bene de vobis civilia bella merentur».*
*Haec ubi fata caput spumantiaque ora levavit,
adspicit adstantem proiuncti corporis umbram
examine artus invisaque claustra timentem
carceris antiqui. [...]*²⁶³.

All'interno di questa lunga invocazione alle Eumenidi, al Caos, allo Stige, ad Elisio, a Persefone, al custode dell'Inferno, alle Parche e a Caronte, la maga chiede che la sua richiesta di riportare in vita il soldato morto da poco sia esaudita. Dovrebbe esserlo in virtù di tutti i sacrifici umani che ha compiuto. Infatti, la donna rivela di aver ucciso a scopi rituali numerosi fanciulli. Ancora una volta si fa riferimento ai sacrifici umani che si compiono per scopi rituali. La maga richiede di far ritornare nel corpo l'anima di un soldato morto da poco in quanto, non avendo ancora ricevuto onori funebri, sta attendendo presso il vestibolo degli Inferi di scendere. Si richiede l'intervento del soldato per predire il futuro dei seguaci di Pompeo al figlio del condottiero. Quindi, ritengo che in questo caso la prospettiva emica si possa suddividere in due livelli: il primo, quello della maga e dei personaggi che assistono all'invocazione, vede questi riti come facenti parte della sfera della religione; il secondo, quello di Lucano, che considera questi riti come pratiche religiose degenerate e appartenenti alla sfera della magia. Invece, secondo la prospettiva etica si tratta di un insieme di rituali magici.

²⁶³ Marco Anneo Lucano, *La guerra civile o Farsaglia*, traduzione di Luca Canali, note di Fabrizio Brena, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2002 [1997]. «'O Eumenidi, vergogna dello Stige, castigo dei colpevoli,/ o Caos bramoso di confondere innumerevoli mondi,/ o Stige, signore della terra, che ti crucci per la morte differita/ degli dei, o Elisio che nessuna Tessala merita;/ o Persefone che odi il cielo e la madre, o ultima/ fase della nostra Ecate che dai a me e alle ombre/ la facoltà di comunicare in silenzio, o custode del vasto/ Inferno che getti le nostre viscere al crudele cane,/ e voi, sorelle che filate gli stami della vita/ per poi troncarli, o traghettatore dell'onda bollente,/ vecchio ormai stancato dalle ombre che ritornano a me,/ esaudite lo scongiuro:/ se v'invoco con voce abbastanza empia/ e nefanda, se mai pronuncio incantesimi digiuna/ di carni umane, se spesso vi ho offerto grembi fecondi,/ se ho deterso con calde cervella membra tagliate,/ se erano destinati a vivere tutti i fanciulli/ di cui ho imbandito il capo e le viscere sui vostri piatti,/ esauditemi. Non vi chiedo un'anima già sprofondata nel Tartaro,/ e da tempo avvezza alle tenebre, ma una che ha appena lasciato/ la luce e sta discendendo; è ancora ferma sulla soglia/ del pallido Orco, e anche se obbedisca all'incantesimo/ scenderà fra le ombre una volta sola. L'anima di un soldato,/ nostra da poco, predica i destini pompeiani al figlio/ del condottiero, se le guerre civili meritano qualcosa da voi'./ Dette queste parole solleva il capo del morto/ disteso e la bocca schiumante, e ne vede l'anima eretta,/ atterrita dalle membra esanimi e dalla chiostra dell'antico carcere» (trad. di L. Canali).

De Sanctis afferma che è molto discussa la natura dei sacrifici umani che si svolgevano a Roma prima dell'emanazione del senatoconsulto del 97 a.C.²⁶⁴. Nei *Fasti* di Ovidio si ritrova una spiegazione della fine dei sacrifici umani per scopi rituali, che riguarda la discussione che il re Numa Pompilio aveva avuto con Giove. Si tratterebbe di una testimonianza del passaggio dai sacrifici umani ai sacrifici animali o comunque non cruenti²⁶⁵: è il segno che i primi erano sentiti come negativi dalla società di Roma antica. Il re dei Romani, Numa Pompilio, ha un problema con Giove, il re degli dei, in quanto continuano a cadere i fulmini, un chiaro segnale dell'ira della divinità. Per questo motivo, dopo aver catturato gli dei agresti Fauno e Pico, Numa si fa spiegare come invocare Giove e avrà un dialogo con lui. Ovidio racconta l'intero episodio: dopo che il re aveva catturato le divinità agresti, queste, per essere liberate, invocarono Giove. Il poeta non riporta la modalità dell'invocazione, in quanto non è lecito che gli uomini la conoscano. Così il re degli dei fu invocato ed è per questo, afferma Ovidio, che viene chiamato anche con il nome di Elicio. Ai versi 329-346, il poeta latino racconta:

*Constat Aventinae tremuisse cacumina silvae,
terraque subsedit pondere pressa Iovis:
corda micant regis totoque e corpore sanguis
fugit et hirsutae deriguere comae.
Ut rediit animus, «da certa piamina», dixit,
«fulminis, altorum rexque paterque deum,
si tua contigimus manibus donaria puris,
hoc quoque quod petitur si pia lingua rogat».
Adnuit oranti, sed verum ambage remota
abdidit et dubio terruit ore virum.
«Caede caput», dixit. Cui rex: «parebimus», inquit:
«caedenda est hortis eruta cepa meis».
Addidit hic: «hominis». «Sumes», ait ille, «capillos».
Postulat hic animam. Cui Numa: «piscis», ait.
Risit et «his», inquit, «facito mea tela procures,
o vir conloquio non abigende deum.
Sed tibi, protulerit cum totum crastinus orbem*

²⁶⁴ *La religione a Roma*, p. 98.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 99.

Cynthius, imperii pignora certa dabo»²⁶⁶.

L'incontro con una divinità incute sempre timore agli uomini. Numa, dopo aver chiesto a Giove come avrebbe potuto far cessare tutti quei fulmini, apprese che il dio voleva che tagliasse una testa. Inizia ora uno scambio di battute in cui Numa fa finta di non capire la volontà della divinità: Giove voleva che Numa tagliasse una testa e il re rispose quella della cipolla; il dio specificò che ne desiderava una umana e l'altro rispose “i capelli”; Giove dichiarò che voleva una vita e Numa rispose “quella di un pesce”. Si può notare come il re dei Romani cerchi di sviare il discorso su sacrifici non cruenti o comunque non umani. Si può ipotizzare da questo racconto mitico che già nella Roma arcaica si considerassero i sacrifici di persone in modo negativo. Ovidio cerca di fornire una spiegazione mitologica dell'abbandono di questa pratica, anche se, in casi di grave pericolo, i libri Sibillini prescrivevano il sacrificio umano. Numa ha “trattato” con Giove le condizioni del sacrificio.

De Sanctis sottolinea che la maggior parte dei Romani, a differenza di noi, non si chiedeva l'origine dei propri riti ed usanze e per quale motivo si dovevano fare determinati sacrifici piuttosto che altri: bisogna interpretare tutti questi fenomeni con una certa cautela in quanto la storia della religione romana presenta numerose ricostruzioni, delle quali è difficile capire se siano corrette o meno. Clifford Geertz, non a caso, scriveva che le culture sono un insieme di testi che gli studiosi, in particolare gli antropologi e i classicisti, si devono sforzare «di leggere sopra le spalle di quelli a cui appartengono di diritto»²⁶⁷. De Sanctis evidenzia che la domanda di ricerca non debba essere tanto “come e cosa facessero i Romani”, ma “perché” i posteri, come Ovidio, hanno ricordato questa usanza e come immaginavano i loro antenati rispetto a tale argomento. Se ci si chiede, come De Sanctis, quale sia la “semantica culturale” di queste storie, si potrebbe rispondere così: esse sono il tentativo di spiegare l'origine dei propri riti, il tentativo di capire per quale motivo si facessero dei sacrifici umani. Concludo, quindi, che per il mondo romano i sacrifici umani si possono dividere in due grandi livelli. Il

²⁶⁶ Publio Ovidio Nasone, *Fasti e frammenti*, a cura di Fabio Stock, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1999. Il testo latino e la traduzione sono alle pp. 236-39. «Quel che è certo è che le cime degli alberi dell'Aventino oscillarono e che il terreno tremò, scosso dal peso di Giove. Il re si sentì il cuore pulsare, il sangue fermarsi nel corpo, i capelli rizzarsi sul capo. Dopo aver ripreso coraggio, disse: “re del cielo, padre degli dei, se ti ho portato le offerte nel tempio con mani incontaminate, se questa stessa preghiera che ti è rivolta viene dalla bocca di un uomo devoto, dammi un modo sicuro per placare i fulmini”. Lui acconsentì alla preghiera, ma fornì la sua risposta in forma di enigma, spaventando quell'uomo con le sue ambigue parole: “taglia una testa”, gli disse. “Obbedirò”, rispose il re, “farò tagliare una cipolla raccolta nel mio giardino”. “Una testa umana”, precisò quello. Lui rispose: “avrà dei capelli”. Disse allora di volere una vita, e Numa rispose: “quella di un pesce”. Scoppiò a ridere, e disse: “è con queste battute che sei riuscito a scongiurare i miei dardi, mortale non indegno di colloquiare con gli dei! Ma domani, quando Cinzio avrà completamente sollevato il suo disco, ti darò un segno sicuro della tua sovranità”» (trad. di F. Stock).

²⁶⁷ Cfr. Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, p. 436, citato in *La religione a Roma*, p. 103.

primo, quello storico, in cui essi rientrano a pieno titolo nella sfera della religione (come Plinio fa intendere dai suoi testi) ed il secondo, quello mitologico-poetico, in cui, ad esempio nei testi di Orazio e di Lucano, i sacrifici appartengono alla sfera della magia.

Ora ci si propone di confrontare il tema dei sacrifici umani con il mondo fenicio-punico e con quello greco. Si praticavano anche in quelle realtà antiche? Se sì a scopo rituale e religioso o per scopi magici?

Si può affermare con certezza che, nel mondo fenicio-punico, si compissero i sacrifici umani: anche quelli di bambini²⁶⁸. Ciò che non è chiaro sono le modalità con cui si esercitavano. Si pensa, visti i documenti e le testimonianze archeologiche ritrovate, che i Fenici del Mediterraneo occidentale abbiano appreso dalla madrepatria la tradizione di tagliare la gola e, successivamente, di bruciare i bambini e di raccogliere le ceneri per inserirle nelle urne, identificate con il *tofet*. Secondo la Bibbia, i Cananei, su questo, avrebbero «passato per il fuoco i propri figli e le proprie figlie»²⁶⁹. Ci si può chiedere, una volta appurato che questa realtà del mondo antico praticava i sacrifici di esseri umani, quando e per quale motivo vi ricorreva. Bisogna distinguere tra vite sacrificate per la divinità e vite perdute per onorare le ricorrenze più importanti che scandivano la vita sociale, come la fondazione di una città, i funerali, crisi, ed epidemie (uccisioni rituali). Le testimonianze classiche alimentano il *τόπος* della crudeltà dei Cartaginesi, rappresentandoli come una popolazione crudele dalle tradizioni primitive, che non rinunciavano a praticare il sacrificio umano, anche quello dei fanciulli²⁷⁰. Queste testimonianze letterarie, continua a spiegare Simonetti, sono confermate dai reperti archeologici, secondo i quali, purtroppo, i sacrifici umani venivano praticati con una cadenza più regolare di quanto gli antichi pensassero. Mentre i Cartaginesi continuavano ad impiegare tali pratiche fino alla distruzione della città, i Fenici le avrebbero abbandonate addirittura prima dell'età classica. Le fonti al riguardo sono molto scarse.

Si vogliono ora riportare, a titolo di esempio, tre testimonianze. Lo scopo è quello di dimostrare che anche nel mondo fenicio-punico si praticavano i sacrifici umani (anche di bambini) e che questi si svolgevano, esattamente come nel mondo romano, non solo per ciò che riguarda la sfera religiosa, ma anche in situazioni di pericolo, come guerre o epidemie. Questa comparazione rivela quindi una consonanza con il mondo latino. La prima

²⁶⁸ La fonte di riferimento è A. Simonetti, *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche*, in *Rivista di studi fenici*, 9/1 (1983), pp. 91-111.

²⁶⁹ Ibidem, p. 92.

²⁷⁰ Ibidem, p. 93-94.

testimonianza è quella di Filone che, in uno scolio (Platone, *Repubblica*, 337 A), riporta un passo dello storico Clitarco. Egli afferma che «i Fenici e soprattutto i Cartaginesi, quando desiderano che accada loro qualcosa di importante, promettono che, se otterranno ciò che desiderano, sacrificheranno un bambino a Kronos. Infatti presso di loro c'è una statua bronzea del dio con le mani rivolte in alto e distese sopra un braciere, nel quale cade il bambino. Quando le fiamme avvolgono il corpo, le membra si contraggono e la bocca appare ghignante, finché il corpo contratto scivola nel braciere. Perciò questo riso ghignante è detto sardo, perché essi muoiono ridendo»²⁷¹. Questo passo si riferisce alle usanze dei Fenici, in particolare dei Cartaginesi, ed è stato confermato dal ritrovamento di maschere di piccole dimensioni (grandi come il viso di un bambino) che coprivano appunto i volti dei fanciulli durante il sacrificio. Quando Clitarco riporta questa notizia, non si pone il problema di quale sia il corrispondente fenicio di *Kronos*. Egli inserisce il nome del dio e analizza il fatto secondo la griglia interpretativa della cultura greca, ritenendo i sacrifici giustificati, essendo Crono una divinità più antica di Zeus. Anche se c'è scritto che le vittime morivano ridendo (probabilmente si riferisce ai ghigni che facevano a causa del fuoco), gli autori classici ritenevano che prima le vittime venissero uccise e poi bruciate.

La seconda testimonianza è quella dello scrittore Filone di Biblo, che narra un episodio molto più antico, ritenuto uno dei primi racconti mitici sui sacrifici di fanciulli. Filone afferma di essere il traduttore di Sancuniatone di Berito, vissuto durante la guerra di Troia, e aggiunge: «C'era l'usanza presso gli antichi, nei casi di grave pericolo, che i capi della città o della popolazione votassero al sacrificio, per evitare la distruzione di tutti, i più cari dei loro figli come riscatto per i demoni vendicatori. Quelli che erano prescelti venivano sgozzati nel corso di cerimonie misteriose. Allora Kronos, che i Fenici chiamano El, che regnava sul paese e che in seguito, alla sua morte, venne divinizzato per identificarsi con l'astro di Kronos, aveva un figlio unico nato da una ninfa indegna di nome Anobret, - perciò il figlio era chiamato Ieoud, che è ancor oggi il modo di chiamare i figli unici presso i Fenici -; poiché, a causa di una guerra, gravi pericoli minacciavano il paese, egli fece indossare al figlio gli abiti regali e, preparato l'altare, lo sacrificò»²⁷². Questo è di certo un episodio mitico, ma si nota una vicinanza al mondo romano in quanto, anche in quest'ultimo, si praticavano i sacrifici umani per superare una situazione di grave pericolo.

²⁷¹ Ibidem, p. 95.

²⁷² Ibidem, p. 99.

Un altro esempio di sacrificio per scongiurare una situazione di questo tipo è riportato da Diodoro Siculo che, raccontando di Amilcare e di Annibale che assediavano Agrigento, fa riferimento ad un'epidemia che decimò l'esercito e provocò la morte di Annibale stesso. Così il generale sacrificò un bambino a Kronos. Sempre su questa linea, un altro esempio di sacrificio umano risale al 310, quando i Cartaginesi, ritenendo che Kronos si fosse arrabbiato con loro perché non sacrificavano più i fanciulli nobili, ma quelli più poveri e schiavi, decisero di ripristinare la tradizione e organizzarono di fronte alla statua del dio un olocausto, dove i corpi venivano bruciati in un braciere, una volta che erano scivolati dalle mani della statua divina²⁷³.

Anche Plutarco, nel *De superstitione* (cap. 13), riporta la notizia del sacrificio dei fanciulli: «I Cartaginesi sacrificavano i loro figli a Kronos, e quelli senza figli li compravano dai poveri come se fossero animali. La madre assisteva senza lacrime e gemiti; se avesse pianto sarebbe stata disonorata, senza per questo poter impedire il sacrificio. L'ambiente era pieno dei suoni di quelli che, davanti alla statua, suonavano tamburi e timpani, per coprire le grida»²⁷⁴. Si tratta di un sacrificio collettivo con il fuoco di fronte alla statua del dio: Plutarco, con il suo passo, ci dimostra come i greci e i latini non avessero delle testimonianze dirette riguardo a questi riti e, probabilmente hanno esagerato nella descrizione. Simonetti conclude che si è verificata una sostituzione tra la tradizione che prevedeva la morte di un adolescente maschio e quella della cadenza regolare di sacrifici collettivi di giovani.

L'ultima testimonianza, la terza, riguarda Tertulliano ed è una delle poche fonti dirette (nel senso di notizie che riguardano il fatto conosciute direttamente) su questi sacrifici. Verso la fine del II secolo d.C., quando suo padre era centurione in Africa, scrive:

*Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patris nostri, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus*²⁷⁵.

Si tratta di una fonte molto importante per rendersi conto che, ancora una volta, i sacrifici umani appartengono all'ambito religioso e che venivano ancora praticati alla fine del II

²⁷³ Ibidem, p. 100.

²⁷⁴ Ibidem, p. 100.

²⁷⁵ Ibidem, p. 104. «Fanciulli venivano pubblicamente immolati a Saturno in Africa fino al proconsolato di Tiberio, il quale fece appendere vivi gli stessi sacerdoti proprio agli alberi che nel tempio del dio avevano fatto ombra ai loro crimini; ne sono testimoni i soldati di mio padre che eseguirono l'ordine del proconsole. Nonostante questo ancor oggi un così scellerato delitto continua in segreto» (trad. di A. Simonetti).

secolo. Simonetti conclude²⁷⁶ che sembra proprio improbabile che i Fenici e i Cartaginesi compissero con cadenza regolare i sacrifici dei loro figli. Forse si tratta più che altro di riti di iniziazione nei quali i fanciulli erano consacrati con il fuoco e dovevano indossare delle maschere. Questa ipotesi sarebbe accreditata anche dal fatto che ricerche archeologiche recenti hanno dimostrato che nei *tofet* c'erano anche resti di feti. Quindi forse i Fenici e i Cartaginesi bruciavano i bambini morti naturalmente o malati, mentre consacravano agli dei quelli più forti, in modo che ricevessero anche una protezione. Le testimonianze classiche lasciano aperte numerose questioni che sono difficili da mettere a fuoco.

Per quanto riguarda il mondo latino, si è trattato non solo di sacrifici che riguardano il mito, ma anche di quelli attuati in momenti di gravi difficoltà (come ha scritto Plinio). Siccome l'argomento per il mondo greco è molto ampio, si propone, visti gli scopi del capitolo, di tratteggiare i sacrifici umani greci esclusivamente legati al mito e alle situazioni di pericolo.

Dennis D. Hughes, nella sua tesi di dottorato, ha trattato ampiamente il tema sacrificale nella Grecia antica²⁷⁷. L'autore specifica subito un'importante distinzione tra “sacrificio” e “uccisione rituale”: il primo è un sottoinsieme «delle uccisioni rituali di esseri umani», in quanto essi non sono tutti inscrivibili tra i riti; il secondo è un «programma di atti dimostrativi da eseguirsi in una sequenza stabilita e spesso in un luogo e in un tempo stabiliti»²⁷⁸. Il rituale prevede quindi la presenza di una funzione comunicativa ed il compiere un determinato numero di atti in un certo ordine. Sembra che questi siano esistiti grazie alla presenza di credenze come la sopravvivenza dell'anima nell'Oltretomba. Quindi un'uccisione rituale avviene in un particolare momento come alla vigilia di un combattimento oppure durante un rito sacro, sempre con una funzione comunicativa con la divinità. Bisogna però distinguere tra le uccisioni di umani come offerte alla divinità (si tratta di veri e propri sacrifici) e riti dove le vittime non sono date agli dei²⁷⁹.

Nell'*ATAMENNON* di Eschilo si narra di un sacrificio umano compiuto nell'ambito del mito. Agamennone, re di Argo, dal momento che non aveva venti favorevoli alla partenza per Troia, decise su consiglio di Calcante di sacrificare la figlia Ifigenia, in particolare alla dea Artemide, a lui avversa. Compiuto il rito, arrivarono i venti che desiderava. Il sacrificio compiuto da Agamennone appartiene alla sfera della *religio* ed è volto a placare l'ira di

²⁷⁶ Ibidem, pp. 106-111.

²⁷⁷ Dennis D. Hughes, *I sacrifici umani nell'antica Grecia*, traduzione di Luca Falaschi, Salerno Editrice, Roma, 1999. L'edizione originale è del 1991 ed è intitolata *Human sacrifice in ancient Greece*.

²⁷⁸ Ibidem, p. 13-14.

²⁷⁹ Ibidem, p. 17.

Artemide, in modo da ottenere il permesso per la partenza alla volta di Troia. Eschilo racconta ai vv 228-238²⁸⁰:

λιτὰς δὲ καὶ κληδόνας πατρώϊους
παρ' οὐδὲν αἰῶνα παρθένειόν τ'
ἔθεντο φιλόμαχοι βραβῆς·
φράσεν δ' ἄόζοις πατήρ μετ' εὐχὰν
δίκαν χιμαίρας ὕπερθε βωμοῦ
πέπλοισι περιπετῇ παντὶ θυμῷ
προνωπῇ λαβεῖν ἄερ-
δην στόματός τε καλλιπρώι-
ρον φυλακᾷ κατασχεῖν
φθόγγον ἀραῖον οἴκοις,
βίαι χαλινῶν τ' ἀναύδωι μένει.

I Greci indicavano i sacrifici umani con i termini *θύειν* e *σφάζειν*, lessemi impiegati per indicare in generale la macellazione sacra degli animali. Eschilo usa qui la similitudine “levarla come una capra” che rivela il legame con l’uccisione degli animali nei rituali²⁸¹. In questa tragedia si può notare come l’*οἶκος* si presenti come il luogo del sacrificio alla rovescia, dove si versa il sangue dell’uomo. Durante il momento del sacrificio, gli dei e gli uomini sono separati e distanti: si tratta di offrire qualcuno in cambio di qualcosa²⁸². Anche Erodoto tratta i sacrifici umani e utilizza per lo più il termine *thuein*²⁸³. Egli riporta, nel libro VII, la notizia che il figlio più grande della famiglia, diretta discendente di Atamante, viene sacrificato con complessi procedimenti e, nel libro II (2, 119, 2-3), narra che Menelao, per ottenere venti favorevoli, sacrificò due bambini egizi: «aveva fretta di salpare, e il tempo, contrario alla navigazione, lo tratteneva. La situazione si prolungava, ed egli ordì una trama nefanda: prese e sacrificò due fanciulli, figli di gente del paese. La notizia si sparse; ed egli, odiato e inseguito, si affrettò a fuggire con le sue navi verso la Libia»²⁸⁴. Erodoto specifica anche che gli Egiziani non praticavano i sacrifici umani.

²⁸⁰ Eschilo, *Agamennone*, a cura di Dario Del Corno, traduzione di Raffaele Cantarella, Mondadori Editore, Milano, 1995 [1981]. «E le preghiere e le invocazioni al padre/ e l’età verginale non curarono/ i duci bramosi di guerra: e ordinò il padre/ ai ministri, dopo la preghiera/ di levarla come una capra, alta sull’ara,/ con fermo cuore, avvolta nei pepli e prostrata:/ e della bocca bella con bavaglio trattenere la voce/ imprecante alle case,/ con violenza e con muta forza di freni» (trad. di R. Cantarella).

²⁸¹ *I sacrifici umani nell’antica Grecia*, p. 18.

²⁸² C. Miralles, *Tragedia e sacrificio*, in *Lexis, poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, n° 12, A. M. Hakkert Editore, Amsterdam, 1994, pp. 27-36. Cfr. p. 33.

²⁸³ *Ibidem*, p. 25-26.

²⁸⁴ Erodoto, *Storie*, p. 142.

Hughes spiega che i miti tendono a rappresentare uno schema ripetitivo che comprende la presenza di una trasgressione, la conseguente istituzione del sacrificio umano, la sua successiva abolizione e sostituzione con il sacrificio di animali. Si può ipotizzare, spiega l'autore, che questi sacrifici umani, anche all'origine della loro istituzione (come quello di Ifigenia), fossero in larga misura legati ai riti che si compivano, anche se non è semplice distinguere tra ciò che è mito ed una verità storica di fondo²⁸⁵. Spesso i racconti mitici non solo hanno più versioni differenti, ma presentano anche una funzione eziologica e questo vale anche per quelli che riguardano i sacrifici umani. Si pensi a quando Idomeneo, incontrata una tempesta mentre ritornava da Troia, promette di sacrificare la prima “cosa” che incontrerà quando arriverà a casa: vedrà suo figlio²⁸⁶; Pausania racconta (*Paus.*, 9, 33, 4) che un sovrano di Aliarto, dopo aver consultato l'oracolo di Delfi a causa di una siccità che incombeva, apprende che dovrà uccidere la prima persona che vedrà durante il ritorno a casa: incontra Lofi, suo figlio e gli toglierà la vita. Da quel luogo, dove era caduto il suo sangue, nascerà un fiume, che verrà chiamato Lofi. Riguardo al mito di Numa Pompilio, che era riuscito ad evitare i sacrifici umani a Giove per far cessare i fulmini, si è visto come un motivo di questo comportamento potesse essere la volontà di non compiere ritualmente questa pratica violenta e terribile. Anche nel mondo greco, nell'ambito mitico, i sacrifici umani sono sostituiti da vittime animali. Pausania, in riferimento all'epiteto di Dioniso *Αἰγοβόλος* (“uccisore di capre” o “abbattitore di capre”, afferma (*Paus.*, 9, 8, 2):

«Poiché quando sacrificavano al dio, essi erano condotti dall'ebbrezza a tal punto di violenza, che avrebbero addirittura ucciso il sacerdote di Dioniso. E una volta che lo ebbero ucciso, subito li colpì la pestilenza, e da Delfi arrivò un oracolo che prescrisse loro di sacrificare un giovinetto nel fiore degli anni a Dioniso. Ma non molti anni dopo dicono che il dio sostituì quale vittima una capra al giovinetto»²⁸⁷. Si può notare una struttura ricorrente: siccome durante un sacrificio nasce la violenza dovuta al vino, ne scaturisce una pestilenza che, per essere fermata, necessita di un sacrificio umano. Questo verrà sostituito tempo dopo con un sacrificio sempre cruento, ma animale. Si tratta di racconti che hanno molte varianti, ma che terminano sempre con la sostituzione della vittima sacrificale da umana a animale. Basti pensare alla *Raccolta di miti* di Aristodemo, dove in un testo ambientato a Sparta, si narra che una pestilenza avrebbe cessato di mietere vittime solo se una vergine di origini nobili

²⁸⁵ *I sacrifici umani nell'antica Grecia*, p. 127.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 133. In una versione Idomeneo sacrificherà il figlio, mentre in un'altra no.

²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 141-42.

fosse stata sacrificata con cadenza annuale. Un anno toccò ad Elena, ma, al momento del sacrificio, un'aquila rubò il coltello sacrificale e lo lasciò cadere su una giovenca: il messaggio di sostituzione della vittima era chiaro.

Vi sono stati sacrifici umani compiuti in casi particolari di pericolo, come quello storico di Temistocle a Salamina²⁸⁸. Subito prima della battaglia di Salamina, mentre Serse stava cercando una posizione per guardare dall'alto lo scontro, Temistocle stava compiendo gli *σφάγια*, ossia i sacrifici che si dovevano adempire prima di andare in battaglia. Plutarco scrive (Plut. *Them.* 13, 2-5):

«Mentre Temistocle stava offrendo un sacrificio presso la nave ammiraglia, gli portarono tre prigionieri bellissimi d'aspetto e splendidamente vestiti con ornamenti d'oro. Li si diceva figli di Sandace sorella del re, e di Artaitte. Alla loro vista l'indovino Eufrentide, mentre la fiamma brillò alta e luminosa dalle vittime, e anche uno starnuto diede un buon segno da destra, afferrò la mano di Temistocle e gli ordinò d'immolare quei giovani dopo averli consacrati tutt'e tre a Dioniso Mangiatore di carne cruda e aver espresso i suoi voti: in tal modo i Greci avrebbero avuto salvezza e vittoria. Temistocle ne fu sgomento, come di un vaticinio immane e terribile; ma la moltitudine, siccome nei grandi cimenti e nelle situazioni difficili suole riporre speranza di salvezza più nell'irrazionale che nel ragionevole, si mise ad invocare all'unisono il dio e trascinò i prigionieri all'altare, esigendo l'esecuzione del sacrificio secondo l'ordine dell'indovino. Questo almeno riferisce Fenia di Lesbo, filosofo e storico provetto»²⁸⁹.

Come si può notare quella di sacrificare persone per beneficiare dell'aiuto divino era una pratica utilizzata prima di una battaglia. Si può interpretare questo fatto come un momento di grave pericolo imminente, per superare il quale era necessario sacrificare dei prigionieri stranieri. La situazione è simile a quella che descrive Plinio: per superare un momento di difficoltà si devono sacrificare due greci e due galli, internandoli vivi nel foro Boario. Di fondo è presente lo stesso principio tra il mondo greco e romano. Temistocle, quando deve compiere il rito, ha avversione per quello che sta per fare, come se avesse un presentimento terribile. Questo tipo di atteggiamento di forte umanizzazione del personaggio storico, è la

²⁸⁸ Cfr. pp. 184-89. In questa sede non si considera tutta la problematica relativa alla veridicità del passo: che non sia completamente veritiero lo dimostrano una serie di contraddizioni che riguardano la notizia tramandata da Fenia di Lesbo che diceva che tutti i persiani erano morti, ma poi di fatto sono vivi ancora tre prigionieri. Risulta oscuro anche perché ad Atene vi sia un sacrificio umano a Dioniso *Omestes* ("mangiatore di carne cruda"), quando il dio era estraneo ad Atene e veniva venerato a Lesbo, patria di Fenia, fonte di Plutarco. Per questa serie di problematiche si rimanda direttamente al testo. La battaglia di Salamina è del 480 a.C.

²⁸⁹ Ibidem, pp. 184-85.

stessa reazione che Livio e che Plinio hanno di fronte all’abominevole pratica dei sacrifici umani.

Teofrasto, nel suo *Περὶ ἐνσέβειας*, racconta che inizialmente si compivano i sacrifici utilizzando i frutti terrestri, ma a causa della scarsità dei raccolti si arrivò ad utilizzare le persone (Phorph., *Abst.* 2, 27, 2 = Teophr. fr. 13, 22-26 Pötscher):

«E da allora fino ad oggi essi compiono sacrifici umani con la partecipazione di tutti: non solo in Arcadia durante i Lykaia e a Cartagine a Cronos, ma anche periodicamente, a ricordo della consuetudine, essi versano il sangue della propria stirpe sugli altari, nonostante che la legge divina escluda dai riti, mediante la *perirrhanteria* e la proclamazione da parte dell’araldo, chiunque sia responsabile di spargimenti di sangue in tempo di pace»²⁹⁰.

In questo passo si può notare come l’autore cerchi di dare una spiegazione alla pratica di sacrificare uomini e donne. Plutarco riferisce di sacrifici in cui le persone venivano sepolte vive: questa pratica non riguarda i Greci, ma i Galli, gli Sciti ed i Cartaginesi. Parla in particolare di dodici persone sepolte quando erano ancora vive dalla moglie di Serse, Amestris (*De supersti.*, 13, 171B-D)²⁹¹.

L’elenco più lungo di sacrifici umani che ci viene tramandato è quello di Porfirio, vissuto nel III secolo d.C., che riporta nel suo *De abstinentia* (2, 53, 3-56, 10):

«In verità la storia ha tramandato la memoria non soltanto degli esempi ricordati da Teofrasto, ma anche di molti più casi in cui gli antichi sacrificarono addirittura degli esseri umani; e in nessun modo per questo gli esseri umani devono essere mangiati. E per dimostrare che non affermiamo queste cose alla leggera ma che la storia è piena di esempi di questo tipo, basta citare i seguenti casi. Anche a Rodi, infatti, il sesto giorno del mese Metagitnion si usava sacrificare un essere umano a Cronos. Ad un certo punto questa usanza, che durava da lungo tempo, venne cambiata, poiché essi detenevano uno tra i condannati a morte [...] [e] dopo avergli dato da bere del vino, lo uccidevano. E nella città che adesso ha nome Salamina, [...] si usava sacrificare un essere umano ad Agraulo, la figlia di Cecrope e della ninfa Agraule. [...] Inoltre, Apollodoro afferma che i Lacedemoni sacrificavano un essere umano ad Ares. I Fenici, in occasione di grandi calamità, in tempo di guerra, pestilenza o carestia, usavano sacrificare a Cronos qualcuno tra coloro che più amavano, scelto per votazione: la *Storia fenicia* [...] è piena di tali sacrifici. E Istro, nella sua *Raccolta di sacrifici cretesi*, afferma che in antico i Cureti sacrificavano i bambini a Cronos. Ma che i sacrifici umani siano stati

²⁹⁰ Ibidem, pp. 190-91.

²⁹¹ Ibidem, p. 194.

aboliti praticamente presso tutti i popoli è riportato da Palladio, che compilò al tempo dell'imperatore Adriano la migliore rassegna dei fatti riguardanti i misteri di mitra [...].

Si può notare, quindi, come Porfirio sia testimonianza di numerose crudeltà avvenute nel passato²⁹². I luoghi dove sono avvenuti i sacrifici umani nella Grecia antica sono numerosi: Alo, in Arcadia, in Messenia, ad Atene, a Pella, nelle isole di Creta, Cipro, Rodi, Lesbo, Chio e Tenedo. A questa lista si possono aggiungere anche i sacrifici mitici compiuti a Sparta, Tebe, Orcomeno, Patre e Aulide. I beneficiari più diffusi erano Zeus, Cronos, Artemide, Ares, Dioniso, Ermes e anche l'eroe Diomede²⁹³. Si tratta però di dati che devono essere analizzati con cautela: non è facile dimostrare la veridicità storica di questi sacrifici, soprattutto anche perché alcune notizie riportate sono contraddittorie. Inoltre, i prigionieri sono sacrificati ad una divinità di Lesbo e non di Atene. Hughes cita in conclusione un passo di Joseph Fontenrose: «difficilmente riusciamo a renderci conto della grande differenza che passa tra la sua [di Erodoto] epoca e la nostra nel modo di riferire gli eventi, nella conservazione della memoria, nei mezzi di comunicazione, nello stato generale delle conoscenze. I Greci non avevano quasi nessuno dei mezzi di cui ci serviamo per comunicare e per conservare memoria delle conoscenze; non vi era nulla di ciò che chiamiamo *media*; poche erano le strutture apparentabili ad archivi. È arduo per noi immaginare quanto dipendessero da resoconti orali e quanto gli uomini fossero pronti a credere ciò che veniva loro detto»²⁹⁴. Come si può notare dal quadro appena tratteggiato, non è facile ricostruire la storia e ricercare delle fonti attendibili per i sacrifici umani.

Sono ravvisabili delle consonanze tra il mondo greco e latino, per quanto riguarda i sacrifici umani dell'ambito del mito e quelli praticati per scongiurare il pericolo. Dalle testimonianze analizzate, si può concludere che i Greci ascrivessero tali pratiche alla sfera della religione. Ma Plinio è scettico nei confronti di queste credenze. Nell'VIII libro della *Naturalis historia*, scrive che i Greci credevano che un membro della famiglia di Anto, in Arcadia, potesse trasformarsi in un lupo attraversando a nuoto uno stagno. E ancora Scopa, scrittore de *Gli olimpionici*, riporta che Demeneto di Parrasia, durante un sacrificio umano a Giove Liceo in Arcadia, aveva mangiato le viscere di un giovane sacrificato e, di conseguenza, si trasformò

²⁹² Ibidem, pp. 200-01.

²⁹³ Ibidem, p. 220.

²⁹⁴ Ibidem, p. 221.

in un lupo. Plinio è scettico e dichiara: *Mirum est quo procedat Graeca credulitas!* ²⁹⁵. Nel capitolo successivo, si approfondirà il confine tra magia e credenze popolari.

²⁹⁵ *Storia naturale*, volume II, p. 194 (*Nat.* 8, 82). «è ammirevole fino a dove si spinga la credulità dei Greci!» (trad. mia).

CAPITOLO 3

IL CONFINE TRA MAGIA, COSMOLOGIA E CREDENZE POPOLARI

In questo capitolo si affronterà il confine tra la magia, la cosmologia e le credenze popolari che Plinio tratta nella *Naturalis historia*. Si approfondiranno, in particolare, tre argomenti: l'immortalità dell'anima, l'astrologia, le tradizioni e credenze popolari. Il primo tema, dopo una breve introduzione inerente alle credenze sull'anima nel mondo greco, parte dal pensiero di Plinio relativo alla morte e alla credenza o meno della sopravvivenza dell'anima dopo il decesso, si confronteranno poi questi aspetti con i Greci, in particolare con la teoria della metempsicosi e dell'orfismo. Il secondo tema, quello dell'astrologia, verrà studiato a partire dal pensiero dell'autore latino per poi confrontarlo con altri autori del mondo romano, come Cicerone e Manilio, e con il mondo greco. Infine, il terzo tema si propone di studiare e di analizzare alcune credenze (in particolare presenti nel libro VII), come ad esempio quella nell'esistenza delle metamorfosi dell'uomo in lupo. Si cercherà quindi di capire se Plinio il Vecchio considera questi fenomeni appartenenti alla sfera della magia e, successivamente, si compirà un confronto con il mondo classico laddove possibile per studiare le analogie e le differenze del fenomeno.

3.1 *Le credenze relative all'anima nel mondo greco*

L'obiettivo di questo paragrafo non è quello di offrire un quadro esaustivo di tutte le teorie dei filosofi greci relative all'anima e alla sua sopravvivenza o meno dopo la morte, quanto un tentativo di delineare alcuni aspetti importanti per comprendere lo sviluppo di alcune teorie nel mondo greco e poi in Plinio.

In Omero i lessemi "corpo" e "anima" ineriscono alla morte. Nel poeta greco il vocabolo *σῶμα* è il corpo che giace senza vita. L'autore non ha un termine specifico per indicare un

corpo vivente, se non *χρώς*, che significa più propriamente “pelle” o “membra”²⁹⁶. Il termine greco *ψυχή* indica la forza vitale che abbandona il corpo nel momento dell’ultimo respiro o, se quest’ultimo è ferito, lo lascia dalla ferita. In seguito, la *ψυχή* entra nell’Oltretomba, dove resta come un’ombra. Omero, nell’*Odissea* scrive (11, 218-22):

ἀλλ’ αὐτὴ δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν·

οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν,

220 ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο

δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ’ ὀστέα θυμός,

ψυχὴ δ’ ἥντ’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται²⁹⁷.

Dall’*Iliade* (23, 99-100)²⁹⁸, la cui composizione è stratificata nel corso del tempo, sappiamo che l’*εἰδώλον*, l’ombra del defunto, non ha più la mente che aveva in vita. Non ha importanza l’essersi comportati bene o male, in quanto tutte le anime finiscono nell’Ade, dove non subiscono alcuna punizione per il comportamento tenuto in vita.

Pindaro, vissuto a cavallo tra il VI ed il V secolo a.C., nelle *Olimpiche*, afferma che la via che porta nell’Oltretomba discrimina le azioni di ogni individuo²⁹⁹. Infatti, gli uomini verranno giudicati dagli dei e riceveranno un giudizio irremovibile: a chi si è comportato male verrà dato un castigo, mentre i giusti «condurranno un’esistenza senza pianto»³⁰⁰ presso gli dei inferi. Ma c’è una terza via praticabile solo da coloro che sono stati corretti per la durata di tre vite terrene e per tre visite agli Inferi: questi potranno percorrere la «strada di Zeus», fino a raggiungere l’isola dei Beati, dove vi sono Achille e Cadmo. Questa è la promessa che Pindaro fa al tiranno di Agrigento, Terone. Forse questo pensiero è una riformulazione di elementi presenti in Omero³⁰¹. Come si vedrà (cfr. § 3.2), Plinio riteneva che l’Oltretomba e la sopravvivenza dell’anima dopo la morte fossero delle fantasie. In

²⁹⁶ Mario Vegetti, *Il sapere degli antichi*, volume II, Boringhieri, Torino, 1985, pp. 201-02.

²⁹⁷ Il testo greco proviene dal sito *Perseus*, reperibile al link <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135%3Abook%3D11%3Acard%3D180>, ed è tratto dalla seguente edizione: Homer, *The Odyssey*, with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes, Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd., 1919. La traduzione è tratta dalla seguente edizione: Omero, *Odissea*, a cura di Guido Paduano, Einaudi, Torino, 2010: «ma è questa la legge dei mortali, quando si è morti:/ i tendini non reggono più le ossa né i muscoli,/ ma li distrugge la furia del fuoco ardente,/ una volta che il respiro abbia lasciato le bianche ossa,/ e l’anima se ne vola via come un sogno» (trad. di G. Paduano).

²⁹⁸ Omero, *Iliade*, pp. 716-17. Ὡς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν,/ οὐδ’ ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἤϊτε καπνός. «Così dicendo, protendeva le braccia,/ ma non lo afferrava: l’anima sparì stridendo» (trad. di G. Paduano).

²⁹⁹ Davide Susannetti, *Atene post-occidentale: spettri antichi per la democrazia contemporanea*, Carocci, Roma, 2014, p. 269.

³⁰⁰ Ibidem, p. 269.

³⁰¹ Ibidem, p. 270.

particolare, quest'ultima nasceva dalla vanità dell'uomo che proietta la sua esistenza anche dopo la morte.

Erodoto scrive nel II libro (2, 123):

«Dicono gli Egiziani che sovrani degl'Inferi sono Demetra e Dioniso. Gli Egiziani sono anche stati i primi ad enunciare la dottrina per cui l'anima dell'uomo sarebbe immortale; entrerebbe, quando il corpo perisce, in un altro animale di volta in volta nascente, e, fatto il giro di tutti gli animali terrestri, marini, ed alati, rientrerebbe in un uomo che nasce, compiendo il suo giro in tremila anni. Chi prima chi dopo, alcuni Elleni hanno professato questa dottrina, come fosse loro propria. Io ne conosco il nome, ma non lo scrivo»³⁰². In realtà, le origini delle credenze orfico-pitagoriche sono dibattute. Infatti, l'antropologia non concorda con Erodoto, dividendosi in due parti: vi sono studiosi che collegano l'orfismo con il culto di Dioniso e altri alla cultura dello sciamanesimo siberiano (si crea così la figura dello sciamano Orfeo). Si tratta di esperienze mistiche in cui l'anima esce dal corpo per compiere un viaggio sapienziale. Qui l'idea dell'anima si collega con l'immortalità e con la sua origine divina³⁰³.

Il pensiero di Plinio relativo all'anima (cfr. § 3.2) verrà comparato con le tavolette orfiche e con la dottrina della metempsicosi. Sono state infatti ritrovate delle laminette d'oro all'interno dei sepolcri della Tessaglia, di Creta e della Magna Grecia. Su di esse sono stati scritti le indicazioni che la *ψυχή* deve rispettare affinché possa sfuggire dal mondo del divenire. Gli Orfici credevano che l'umanità fosse scaturita dai Titani nel momento in cui hanno divorato Dioniso: quindi è necessario risvegliare la parte insita nell'uomo per riportarla alle proprie radici³⁰⁴ (per le iniziazioni e i viaggi nel mondo infero cfr. § 3.2).

Un altro viaggio sapienziale era stato compiuto da Epimenide di Creta: dopo essersi risvegliato da un sonno durato cinquantasette anni, era divenuto un indovino capace di leggere sia il futuro che il passato. Aveva visto *Ἀλήθεια* e *Δίκη*, Verità e Giustizia. Inoltre, la sua anima era capace di lasciare il corpo per raggiungere un sapere iniziatico sul mondo³⁰⁵. Anche in Plinio ritorna Epimenide: il naturalista lo inserisce in esempi di vite longeve. L'atteggiamento di Plinio è razionale: egli cerca di dare una spiegazione logica alla lunghezza della vita, trovando come soluzione il diverso modo di calcolare il tempo in popoli differenti (cfr. § 3.4).

³⁰² Erodoto, *Storie*, p. 145.

³⁰³ *Il sapere degli antichi*, p. 207.

³⁰⁴ Cfr. *Atene post-occidentale*, p. 270.

³⁰⁵ *Ibidem*, pp. 280-81.

Prima di trattare la tematica dell'anima in Plinio, è importante anche trattare il tema della reincarnazione. Le reincarnazioni che avvengono al momento della morte possono essere interrotte, così l'anima può tornare alla divinità: il corpo costituisce una prigione per l'anima, un involucro che impedisce il suo ritorno alla condizione divina. Platone spiega che i seguaci di Orfeo «dicono che il corpo è tomba (σῆμα) dell'anima, quasi che ella vi sia sepolta durante la vita presente [...]. Così il corpo, come il nome stesso significa, è custodia dell'anima finché essa non abbia pagato compiutamente ciò che deve pagare³⁰⁶». Il pensiero platonico recupera ed accoglie il pensiero orfico-pitagorico. Qui l'anima è considerata immortale e individuale, destinata a ricevere dei premi o delle punizioni a seconda di come la persona si è comportata in vita. Essa è anche sempre inserita all'interno del ciclo della reincarnazione. Platone tratta questi argomenti sia nella *Repubblica*, sia nel *Fedro*, ma anche nel *Fedone* (cfr. § 3.2). Secondo Platone, l'anima è costituita da due componenti: una razionale, che comanda e nega; una irrazionale che desidera soddisfare i piaceri; infine il terzo elemento è il τῦμος, che favorisce una o l'altra parte in contrasto³⁰⁷. Il filosofo greco aggiunge anche che l'anima può essere educata alla temperanza (σωφροσύνη) in modo da poter gestire la repressione interiorizzandola e la censura imposta dalla ragione. Partendo dal presupposto che il conflitto sia nell'anima, la vita non può essere pensata come preparazione alla morte e la salvezza come liberazione dell'anima dal corpo³⁰⁸, ma, in ogni caso, Platone credeva nella sua immortalità, nella sua natura divina e nella sua parte razionale. L'Epicureismo e lo Stoicismo ritenevano che dentro il corpo vi fosse un'anima corporea. Per queste due correnti filosofiche il concetto di anima non deve produrre una frattura tra valore corporeo e spirituale (dal punto di vista antropologico) e tra naturale e divino (dal punto di vista cosmologico). Mentre per l'Epicureismo³⁰⁹ l'anima è un insieme di atomi molto sottili (recupero dell'atomismo), per lo Stoicismo essa è una piccola parte del λόγος divino che ha assunto una consistenza fisica come il fuoco, l'aria ed il vapore (πνεῦμα). Così dà vita alla sua materia corporea. L'anima-*pneuma* conferisce il τόμος al corpo, grazie al quale ottiene vita, ragione e virtù. La loro degenerazione porterebbe al vizio, alla follia e alla morte³¹⁰. Si vedrà come Plinio non sia tanto vicino all'Epicureismo, ma più vicino allo Stoicismo.

³⁰⁶ *Il sapere degli antichi*, p. 208.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 211.

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 212-13.

³⁰⁹ Nel paragrafo successivo si metterà in relazione il pensiero di Plinio con quello dell'epicureo Lucrezio (cfr. § 3.2).

³¹⁰ *Il sapere degli antichi*, pp. 221-22.

Quindi, nel mondo antico esistevano diverse teorie riguardanti l'anima: dalla sua sopravvivenza dopo la morte alla sua scomparsa. Plinio, però, aveva una teoria diversa, un pensiero che lo porterà a credere che l'immortalità individuale dell'anima sia da considerare appartenente alla sfera magico-superstiziosa.

3.2 *l'anima e la sua sopravvivenza dopo la morte secondo Plinio il Vecchio*

Guardando l'indice del libro VII si può notare che i capitoli 52-56 sono di particolare interesse, infatti Plinio, partendo dalle credenze, arriva al suo pensiero riguardo la vita dopo la morte: questi capitoli trattano rispettivamente il tema della morte, esempi di ritorno in vita dopo la sepoltura, ancora esempi sulla morte improvvisa, la sepoltura, i Mani e l'anima.

Nel capitolo 52, Plinio passa in rassegna le possibili cause di morte improvvisa, come il riso durante una crisi di follia, l'ammalato che non reagisce quando lo si scuote, la mania nel sistemarsi la frangia e nel piegare le coperte. Come si può notare, l'autore descrive due tipi di morti: alcune sembrano più veritiere e scientifiche (come l'ammalato che non reagisce quando lo si scuote) e altre sono false, come la fissazione di piegare le coperte. Seguono alcuni sintomi di morte che Plinio definisce tra i più sicuri, come l'aspetto che hanno gli occhi e le narici; il polso il cui battito è irregolare o formicolante e un'altra serie già definita da Ippocrate. Continua per tutto il resto del capitolo a fare altri esempi di malattie. Nomina anche Catone il Censore, il quale avrebbe lasciato a suo figlio un'opera di natura medica che conteneva alcuni consigli, tra i quali c'era una massima: *senilem iuventam praematurae mortis esse signum*³¹¹.

Plinio riporta anche delle notizie delle quali noi moderni potremmo dubitare, come quella relativa al poeta Antipatro di Sidone, che si ammalava ogni anno il giorno del suo compleanno, giorno in cui morì una volta invecchiato.

Il capitolo 53 tratta di una serie di esempi di persone che, dichiarate morte, sono tornate in vita. Plinio spiega in particolare (*Nat.* 7, 173):

Aviola consularis in rogo revixit et, quoniam subveniri non potuerat praevalente flamma, vivus crematus est. Similis causa in L. Lamia praetorio viro traditur. Nam C. Aelium Tuberonem praetura functum a rogo relatum Messala Rufus et plerique tradunt. Haec est

³¹¹ La massima si trova in *Nat.* 7, 171 e significa «una giovinezza senile è il segno di una morte prematura». L'opera di Catone dedicata al figlio è stata perduta. Vd. *Storia naturale*, volume II, p. 107, § 171, nota 2.

*condicio mortalium. Ad has et eius modi occasiones fortunae gignimur, uti de homine ne morti quidem debeat credi*³¹².

Il commento dell'autore a questi fatti è un'anticipazione del suo pensiero relativo alla morte: tutta la vita è un'incertezza e non si può essere certi nemmeno di essere morti, come dimostrano tutti gli avvenimenti soprariportati. In seguito, il naturalista riporta ancora altri esempi di persone ritornate in vita. Ad esempio, la storia di Ermotimo di Clazomene, la cui anima, staccatasi dal corpo, vagava in luoghi lontani e riportava delle notizie che nessuno avrebbe potuto conoscere, a meno che non provenissero da quelle località; un giorno si bruciò il suo corpo e i suoi nemici, chiamati Cantaridi, tolsero l'involucro dell'anima. Scrive anche (*Nat.* 7, 174-75):

*Aristeae etiam visam evolantem ex ore in Proconneso corvi effigie, aequae magna ac quae sequitur fabulositate. Quam equidem et in Gnosio Epimenide simili modo accipio, puerum aestu et itinere fessum in specu septem et quinquaginta dormisse annis, rerum faciem mutationemque mirantem velut postero die expectatum, hinc pari numero dierum senio ingruente, ut tamen in septimum et quinquagesimum atque centesimum vitae duraret annum*³¹³. In questo passo, Plinio esplicita il suo pensiero: ritiene questi racconti frutto di fantasia. Il naturalista afferma che l'anima di Aristeia è stata vista tramutarsi in un corvo: la testimonianza visiva non basta a convincere Plinio di questo fatto, per lui è tutto un'invenzione. La pensa allo stesso modo anche riguardo alla storia di Epimenide di Cnosso. Si narra infatti che, quando era ragazzo, era stato mandato dal padre a cercare una capra dispersa. Quel giorno faceva molto caldo, così, verso mezzogiorno, il ragazzo si addormentò dentro una caverna e si risvegliò dopo cinquantasette anni. Ritornato a casa, non riconosceva né i vicini, né tantomeno coloro che abitavano la sua dimora. Si imbatté poi per caso nel fratello, ormai anziano, che lo riconobbe. La storia di Epimenide, nel mondo greco, si inserisce in un particolare contesto: Atene è scossa da lotte interne e da superstizioni. Allora

³¹² Il testo latino si trova in *Storia naturale*, volume II, p. 108. «L'ex console Aviola ritornò in vita sul rogo e, siccome la fiamma, essendo prevalente, non aveva permesso di intervenire, fu cremato vivo. Un fatto simile si tramanda di Lucio Lamia, ex pretore. Infatti, Gaio Elio Tuberone, che aveva occupato la pretura, Messalla Rufo e molti altri tramandano che morì sul rogo. Questa è la condizione dei mortali; siamo generati ed esposti a queste e a vicende della fortuna di questo tipo, in ogni modo non ci si può fidare neppure riguardo alla morte dell'uomo» (trad. mia).

³¹³ Il testo latino si trova in *Storia naturale*, volume II, p. 108. «Anche l'anima di Aristeia è stata vista, nel Proconneso, mentre volava con l'aspetto di un corvo; racconto fantasioso allo stesso modo come quello che segue. È allo stesso modo simile, come ritengo, anche la storia di Epimenide di Cnosso. Da ragazzo, stanco a causa del caldo e del viaggio, dormì in una grotta per 57 anni, stupendosi del mutamento e dell'aspetto delle cose come se si fosse svegliato il giorno dopo. Da questo momento, nello stesso numero di giorni, sarebbe invecchiato, vivendo tuttavia per 157 anni» (trad. mia).

Solone cerca l'aiuto di un sapiente, dato che quest'ultimo non solo conosce bene il passato, ma anche il futuro in quanto vive con le divinità. Epimenide, che viene da Cnosso, ristabilirà l'ordine ad Atene: egli è contemporaneamente un μάντις ed un προφήτης. Durante il suo sogno, quest'ultimo aveva incontrato gli dei, in particolare Verità³¹⁴ (Massimo di Tiro, 10, I):

ἀφίκετό ποτε Ἀθήναζε Κρής ἀνὴρ, ὄνομα Ἐπιμενίδες,
κομίζων λόγον, οὕτως ῥηθέντα, πιστεύεσθαι χαλεπὸν·
<μέσης γὰρ> ἡμέρας ἐν Δικταίου Διὸς τῷ ἄνθρωπῳ κείμενος
ὑπνῳ βαθεῖ ἔτη συχνά, ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτὸς θεοῖς
καὶ θεῶν λόγοις, καὶ Ἀληθείαι καὶ Δίκῃ³¹⁵.

Massimo di Tiro vive nel II secolo d.C. e trasmette questo passo in cui si afferma che Epimenide ha incontrato gli dei: si tratta di persone che diventano intermediari tra gli uomini e gli dei e che hanno come maestri le divinità, in particolare Dike è una divinità orfica³¹⁶.

Anche Apuleio cita, nell'*Apologia*, Epimenide (*apol.* 27):

[...] qui providentiam mundi curiosius uestigant et impensius deos celebrant, eos uero uulgo magos nomenclant, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanes. Ac dein similiter suspectata Empedocli καθαρμοί, Socrati δαιμόνιον, Platonis τὸ ἀγαθόν³¹⁷.

Apuleio lega i sapienti all'essere maghi e nomina non solo Epimenide, ma anche Orfeo, Pitagora e Ostane.

Anche Diogene Laerzio narra la storia di Epimenide nelle *Vite dei filosofi*, in particolare in I, 111, scrive:

[111] Ἀθηναῖοι δὲ τάλαντον ἐψηφίσαντο δοῦναι αὐτῷ καὶ ναῦν τὴν ἐς Κρήτην ἀπάξουσιν αὐτόν. ὁ δὲ τὸ μὲν ἀργύριον οὐ προσήκατο: φιλίαν δὲ καὶ συμμαχίαν ἐποιήσατο Κνωσίων καὶ Ἀθηναίων. Καὶ ἐπανελθὼν ἐπ' οἴκου μετ' οὐ πολὺ μετέλλαξεν, ὥς φησι Φλέγων ἐν τῷ Περὶ μακροβίων, βιοῦς ἔτη ἐπτὰ καὶ πενήκοντα καὶ ἑκατόν: ὥς δὲ Κρήτες λέγουσιν, ἐνὸς δέοντα

³¹⁴ Giorgio Colli, *La sapienza greca*, volume II, Adelphi, Milano, 1978. Cfr. pp. 15-17.

³¹⁵ Ibidem, pp. 66-67. «Giunse una volta ad Atene un uomo di Creta, di nome Epimenide, per comunicare un racconto così formulato, difficile a credersi: messosi invero a riposare sul mezzogiorno nella caverna di Zeus Ditteo, giacque in sonno profondo per parecchi anni, e disse di avere lui stesso incontrato in sogno gli dei e i loro responsi, e di essersi imbattuto in Aletheia e in Dike» (trad. di G. Colli).

³¹⁶ Ibidem, p. 270.

³¹⁷ Ibidem, pp. 68-69. «[...] coloro che con più grande curiosità indagano la sapienza del mondo e più intensamente esaltano gli dei, li si chiami pure pubblicamente maghi, quasi sappiano anche fare ciò che fanno accadere: tali furono un tempo Epimenide e Orfeo e Pitagora e Ostane; e simili sospetti in seguito toccarono a Empedocle per le *Purificazioni* e a Socrate per il *daimonion*, come pure si rese sospetta l'idea del bene di Platone» (trad. di G. Colli).

τριακόσια: ὥς δὲ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἀκηκοέναι φησί, τέτταρα πρὸς τοῖς πεντήκοντα καὶ ἑκατόν. Ἐποίησε δὲ Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσιν καὶ Θεογονίαν, ἔπη πεντακισχίλια, Ἀργοῦς ναυπηγίαν τε καὶ Ἰάσονος εἰς Κόλχους ἀπόπλουν³¹⁸.

Qui, come Plinio, anche Diogene riporta la notizia che Epimenide visse 157 anni, e nel capitolo 115, aggiunge non solo che era in grado di prevedere il futuro (aveva infatti predetto ai Cretesi che gli Arcadi avrebbero sconfitto i Lacedemoni), ma anche che era invecchiato in soli 57 giorni:

[115] Θεόπομπος δ' ἐν τοῖς Θαυμασίοις, κατασκευάζοντος αὐτοῦ τὸ τῶν Νυμφῶν ἱερὸν ῥαγῆναι φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ, "Ἐπιμενίδη, μὴ Νυμφῶν, ἀλλὰ Διός:" Κρησί τε προειπεῖν τὴν Λακεδαιμονίων ἦτταν ὑπ' Ἀρκάδων, καθάπερ προείρηται: καὶ δὴ καὶ ἐλήφθησαν πρὸς Ὀρχομενῶ. Γηρᾶσαι τ' ἐν τοσαύταις ἡμέραις αὐτὸν ὅσαπερ ἔτη κατεκοιμήθη: καὶ γὰρ τοῦτο φησι Θεόπομπος. Μυρωνιανὸς δὲ ἐν Ὁμοίοις φησὶν ὅτι Κούρητα αὐτὸν ἐκάλουν Κρηῆτες: καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ φυλάττουσι Λακεδαιμόνιοι παρ' ἑαυτοῖς κατὰ τι λόγιον, ὥς φησι Σωσίβιος ὁ Λάκων. Γεγόνασι δὲ καὶ Ἐπιμενίδα ἄλλοι δύο, ὃ τε γενεαλόγος καὶ τρίτος ὁ Δωρίδι γεγραφὼς περὶ Ρόδου³¹⁹.

Anche il naturalista aveva scritto prima di questo autore che Epimenide invecchiò in solo cinquantasette giorni, anche se visse fino a centocinquantasette anni. Si può quindi concludere con certezza che, in base alla prospettiva emica di Plinio, queste storie rientrano a tutti gli effetti nella sfera magico-superstiziosa.

Quest'ultimo continua il discorso passando bruscamente dal racconto mitico alla morte apparante e afferma che le donne, a causa del prolasso dell'utero, sono familiari a questo tipo di decesso. Infatti, Eraclide Pontico ricorda che una donna si risvegliò dopo che era morta da

³¹⁸ Il testo greco è reperibile nel sito *Perseus* e deriva dalla seguente edizione: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, by R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge, 1972 [1925]. Esso si trova al seguente link: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D1%3Dchapter%3D10>. La traduzione è la seguente: «Gli Ateniesi poi decretarono di dargli un talento e una nave che lo riconducesse a Creta. Ma lui non accettò il denaro, pur fondando l'amicizia e l'alleanza tra i Cnosii e gli Ateniesi. E ritornato a casa, non molto tempo più tardi morì, dopo aver vissuto, come afferma Flegonte nel libro *Sui longevi*, centocinquantasette anni; come dicono poi i Cretesi, duecentonovantanove anni; e come Senofane di Colofone asserisce di aver udito, centocinquantaquattro anni. Compose poi una *Nascita dei Cureti e dei Coribanti* e una *Teogonia*, in cinquemila versi, nonché una *Costruzione della nave Argo* e un *Viaggio di Giasone tra i Colchi*, in seimilacinquecento versi» (trad. di G. Colli), p. 57.

³¹⁹ Il testo greco deriva dal sito *Perseus* ed è reperibile dalla stessa edizione e link riportati nella nota precedente. «E negli *Eventi miracolosi* Teopompo dice che, mentre Epimenide costruiva il tempio delle Ninfe, dal cielo si disserrò una voce: "Epimenide, non alle Ninfe, ma a Zeus"; e che ai Cretesi egli predisse la sconfitta dei Lacedemoni da parte degli Arcadi, come prima si è detto. E in particolare furono catturati presso Orcomeno. Lui poi era invecchiato in tanti giorni, quanti erano stati gli anni in cui aveva dormito: anche questo difatti afferma Teopompo. Mironiano peraltro, nei *Casi simili*, dice che i Cretesi lo chiamavano Curete; e il suo corpo – come afferma Sosibio il Lacone – i Lacedemoni lo custodiscono presso di sé, seguendo un oracolo» (trad. di G. Colli), p. 59.

circa sette giorni. Cita poi Varrone che, quando nel 59 a.C. era vigintiviro e distribuiva le terre a Capua³²⁰, racconta che un uomo che era stato portato al luogo della sepoltura, tornò indietro sulle proprie gambe. Un avvenimento simile è accaduto anche ad Aquino e a Roma, dove Corfidio, sposato con la zia materna di Varrone, ritornò in vita dopo che il suo funerale era stato preparato e fu lui a seppellire l'organizzatore del funerale. Plinio spiega che l'erudito aggiunge dei particolari straordinari (*adicit miracula, quae tota indicasse conveniat*³²¹) che vuole riportare per intero (*Nat. 7, 177*):

*e duobus fratribus equestris ordinis Corfidiis maiori accidisse ut videretur expirasse, apertoque testamento recitatum heredem minorem funeri instituisse; interim eum, qui videbatur exstinctus, plaudendo concivisse ministeria et narrasse a fratre se venisse, commendatam sibi filiam ab eo, demonstratum praeterea quo in loco defodisset aurum nullo conscio, et rogasse ut iis funebribus, quae comparasset, efferretur. Hoc eo narrante fratris domestici propere adnuntiavere exanimatum illum, et aurum ubi dixerat repertum est. Plena praeterea vita est his vaticiniis, sed non conferenda, cum saepius falsa sint, sicut ingenti exemplo docebimus*³²².

Plinio ritiene che vi siano moltissime predizioni, ma non ha senso riportarle in quanto sono inventate e lo dimostra con questo esempio (*Nat. 7, 178*):

*Bello siculo Gabienus Caesaris classium fortissimus, captus a Sexto Pompeio, iussu eius incisa cervice et vix cohaerente, iacuit in litore toto die. Deinde, cum advesperavisset, gemitu precibusque congregata multitudo petiit uti Pompeius ad se veniret aut aliquem ex arcanis mitteret; se enim ab inferis remissum habere quae nuntiaret. Misit plures Pompeius ex amicis, quibus Gabienus dixit inferis dis placere Pompei causas et partes pias; proinde eventum futurum quem optaret: hoc se nuntiare iussum; argumentum fore veritatis quod peractis mandatis protinus expiraturus esset. Idque ita evenit. Post sepulturam quoque visorum exempla sunt, nisi quod naturae opera, non prodigia, consecramur*³²³.

³²⁰ L'erudito latino tende a scrivere gli episodi dei quali è stato direttamente testimone. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 111, § 176, nota 1.

³²¹ Cfr. *Storia naturale*, volume II, libro VII, p. 110, § 177.

³²² «Dai due fratelli Corfidi, dell'ordine equestre, accadde che il più grande, come poteva sembrare, morisse e il minore, nominato erede dopo aver aperto il testamento, organizzò il funerale; nel frattempo colui che sembrava morto, battendo le mani, radunò gli schiavi e raccontò che veniva da suo fratello. Questo gli aveva affidato la figlia, inoltre gli aveva spiegato in quale luogo fosse seppellito l'oro senza che nessuno lo sapesse e gli chiese di essere sepolto con quelle preparazioni funebri che aveva preparato. Mentre stava raccontando questo, gli schiavi del fratello annunciarono frettolosamente che quello era morto; e, dove aveva detto, è stato trovato l'oro. D'altronde la vita è piena di questi vaticini, ma non devono essere raccolti, essendo spesso falsi, così come dimostrerò con un esempio straordinario» (trad. mia).

³²³ «Durante la guerra di Sicilia, Gabieno, il più forte delle flotte di Cesare, catturato da Sesto Pompeo e, per ordine di lui, tagliatagli la testa dal collo e rimastagli appena attaccata, giacque sulla spiaggia per tutto il giorno.

La guerra di Sicilia (38-36 a.C.) è stata una guerra civile combattuta da Ottaviano contro Pompeo, che terminò quando Agrippa sconfisse la flotta di Pompeo. Non si è a conoscenza di quale sia la fonte di Plinio³²⁴. Durante la guerra, Gabieno fu catturato da Sesto Pompeo e, per sua volontà, gli fu tagliato il collo. La testa non si era completamente staccata dal busto e, mentre era stato abbandonato sulla spiaggia, chiese che lo raggiungesse Pompeo oppure una persona fidata in quanto era giunto dall'aldilà e doveva riferire un messaggio importante. Una volta giunti presso di lui, Gabieno rivelò che gli dei patteggiavano per Pompeo, che avrebbe sicuramente vinto la guerra. Una prova della veridicità dell'annuncio sarebbe il fatto che non appena ebbe riferito il messaggio, morì. Plinio considera questo esempio falso e aggiunge, dopo averlo narrato, che vi sono anche numerosi casi di apparizioni dopo la sepoltura, ma afferma che sta parlando di ciò che è opera della natura e non di prodigi. Si può concludere quindi che l'autore consideri tutti questi casi delle credenze popolari, appartenenti alla sfera magico-superstiziosa.

Nel capitolo 54 del libro VII, Plinio tratta il tema della morte improvvisa, avvenimento che si verifica spesso. Egli scrive (*Nat.* 7, 180):

*In primis autem miraculo sunt atque frequentis mortis repentinae – hoc est summa vitae felicitas -, quas esse naturales docebimus*³²⁵.

Il naturalista considera le morti improvvise una delle più grandi felicità che possono capitare nella vita.

Per questo studio è importante capire come l'autore si pone relativamente a questa tematica: egli non crede che il fenomeno sia appartenente alla sfera magica, ma lo considera un fatto naturale e cerca di dimostrarlo con alcuni esempi ripresi da Verrio Flacco³²⁶. Se ne riportano

In seguito, dopo che era giunta la sera, grazie al gemito e alle preghiere, si radunò un gran numero di persone ed egli chiese che Pompeo lo raggiungesse o che mandasse qualcuno di intimo; infatti egli, rimandato indietro dagli Inferi, aveva delle informazioni da annunciare. Pompeo mandò molte persone tra i suoi amici, ai quali Gabieno disse che gli dei erano favorevoli alle cause giuste e al partito di Pompeo; perciò l'esito futuro sarebbe stato ciò che desiderava: gli era stato ordinato di annunciare questa cosa; la prova che aveva detto il vero è stata la morte subito dopo che portò a termine la missione. E così accadde questo fatto. Ci sono anche esempi di apparizioni dopo la sepoltura, soltanto che noi stiamo cercando di provare le opere della natura, non i prodigi» (trad. mia).

³²⁴ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 111, § 178, nota 1. Così il vaticinio che Plinio racconta si rivela essere falso, dal momento che Agrippa sconfisse Pompeo. Quest'ultimo fu sconfitto presso Nauloco (fine agosto 37 a.C.) e poi fu mandato a uccidere da Antonio, al quale aveva chiesto aiuto. Cfr. Giovanni Brizzi, *Roma: potere e identità dalle origini alla nascita dell'impero cristiano*, Pàtron Editore, Bologna, 2012, p. 196.

³²⁵ «Invece, in primo luogo, causano meraviglia e sono frequenti le morti improvvise - questa è la somma felicità della vita - che dimostreremo essere naturali» (trad. mia).

³²⁶ Di Verrio Flacco sono pervenuti la parziale epitome del *De verborum significatu* di Pompeo Festo e interamente il riassunto di Festo scritto da Paolo Diacono nell'Alto Medioevo. Come Varrone, anche Verrio Flacco ha scritto riguardo a numerosi campi del sapere come la grammatica, l'antiquaria, la religione, il diritto e molti altri argomenti. Proprio per questo una parte degli studiosi ritiene che Plinio abbia utilizzato come fonte principale del libro VII non Varrone, ma Verrio Flacco. Ma forse non è così in quanto il naturalista non leggeva

alcuni a scopo dimostrativo. Plinio racconta che sono morti di gioia Sofocle e Dioniso (tiranno della Sicilia) dopo che ebbero ricevuto la notizia di vittoria in un concorso teatrale, dove la loro tragedia aveva vinto; anche una madre che vide ritornare il figlio sano e salvo dalla battaglia di Canne, morì per la gioia. Addirittura, il professore di dialettica Diodoro morì di vergogna in quanto non era riuscito a risolvere un semplice indovinello di natura scherzosa³²⁷. Plinio continua il lungo elenco, spiegando che morirono mentre si stavano vestendo per uscire di casa un pretore ed un ex pretore, Quinto Fabio Massimo. Quinto Emilio Lepido morì per aver battuto l'alluce contro la soglia della camera, così allo stesso modo morì Gaio Aufustio quando si recò in Senato per essere inciampato nel Comizio, in Campidoglio. Plinio conclude il lungo elenco di morti improvvise e felici, con il decesso di Marco Ofilio Ilaro, un attore: questo, per il suo compleanno, aveva offerto un banchetto e, dopo che si era tolto la maschera del teatro e vi aveva appoggiato sopra la corona, rimase immobile a guardarla. Quando una persona vicino a lui gli disse di bere una bevanda che altrimenti si sarebbe raffreddata, si accorse che era morto. A questo punto Plinio termina il capitolo trattando, al contrario, di morti improvvise sofferenti. Come quella, ad esempio, di Lucio Domizio Enobarbo, seguace di Pompeo, che bevve del veleno dopo essere stato sconfitto a Marsiglia e preso come prigioniero a Corfinio. Dopo averlo bevuto, cercò di rimanere in vita. O ancora al funerale di Felice, cocchiere dei rossi (si fa qui riferimento alle corse dei cavalli), si narra che un suo tifoso si gettò nel fuoco, morendo suicida. I sostenitori della squadra avversaria, per non dare anche questo titolo di gloria a Felice, dissero che era morto in quanto era stato male a causa dei profumi³²⁸. Plinio conclude il capitolo scrivendo il dolore che si prova nel morire bruciati sul rogo.

Mettendo da parte la fantasia di alcuni decessi, altri, come quelli di chi è morto vestendosi prima di uscire di casa, si potrebbero spiegare oggi con possibili infarti o comunque con aritmie dovute ad una disfunzionalità del muscolo cardiaco. Per quanto riguarda le morti improvvise, Plinio ritiene che siano un fatto naturale e, di conseguenza, rifiuta ogni costruzione fantasiosa su di esse.

solo uno o pochi autori, ma numerosi. Il problema nasce dal fatto che, in tutto il VII libro, Verrio è citato solo qui; anche se ciò non toglie che Plinio potrebbe averlo utilizzato ancora nel medesimo libro senza aver specificato la fonte, che comunque aveva già esplicitato una volta in questo passo e anche nell'indice. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 113, § 180, nota 1.

³²⁷ Il fatto sarebbe avvenuto nel 307 a.C. presso la corte di Tolomeo I. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 113, § 180, nota 3.

³²⁸ Quest'ultimo esempio evidenzia quanto fosse grande e travolgente lo sport della corsa dei cavalli in quell'epoca.

Nel capitolo 55, l'autore tratta il tema della sepoltura. Egli spiega che i Romani hanno sempre applicato l'inumazione, ma, da quando si accorsero che i soldati morti in battaglia e sepolti lontano da casa venivano dissepelliti, allora si decise di praticare la cremazione. Molte famiglie nobili, come quella Cornelia, continuarono a praticare l'inumazione fino a Silla, il quale volle per sé la cremazione in quanto temeva la legge del taglione. Nelle *Duodecim tabularum leges*, in particolare nell'VIII, si legge (n°2):

*Si membrum rupsit, ni cu meo pacit, talio esto*³²⁹.

La *lex talionis* prevedeva che se un individuo aveva ricevuto un danno da una persona, era legittimato a procurare un altro danno (anche di pari gravità) a chi gli aveva fatto del male. Silla teme questa legge in quanto nell'82 a.C. aveva fatto dissepellire il corpo del suo ex rivale, Mario (che era morto nell'86 a.C.), per farlo gettare nell'Aniene³³⁰.

Il capitolo 56 tratta il tema dei Mani e dell'anima: è in questo che Plinio esplicita chiaramente il suo pensiero relativo all'anima. Il naturalista ritiene infatti (*Nat.* 7, 188-90)³³¹: *Post sepulturam variae manium ambages. Omnibus a supremo die eadem quae ante primum, nec magis a morte sensus ullus aut corpori aut animae quam ante natalem. Eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat et in mortis quoque tempora ipsasibi vitam mentitur, alias immortalitatem anime, alias transfigurationem, alias sensum inferis dando et manes colendo deumque faciendo qui iam etiam homo esse desierit, ceu vero ullo modo spirandi ratio ceteris animalibus distet aut non diuturniora in vita multa reperiantur, quibus nemo similem divinat immortalitatem. Quod autem corpus anime per se? Quae materia? Ubi cogitatio illi? Quo modo visus, auditus aut qui tangit? Quis usus ex iis aut quod sine iis bonum? Quae deinde sedes quantave multitudo tot saeculis animarum vel umbrarum? Puerilium ista delenimentorum avidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt. Similis et de adservendis corporibus hominum ac revivescendi promisso Democriti vanitas, qui non revixit ipse. Quae, malum, ista dementia est iterari vitam morte? Quaeve genitis quies umquam, si in sublimi sensus animae manet, inter inferos umbrae? Perdit profecto ista dulcedo credulitasque praecipuum naturae bonum, mortem, ac duplicat obituri dolorem etiam post futuri aestimatione. Etenim si dulce vivere est, cui potest esse vixisse? At quanto*

³²⁹ Il testo latino proviene dalla *Bibliotheca Augustana*, in *Fontes iuris Romani antiqui I*, ed. Georg Bruns e Otto Gradenwitz, Tübingen, 1909. Il testo è reperibile al seguente link, consultato in data 27/08/2018: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologica/Lsante05/LegesXII/leg_ta08.html. La traduzione è la seguente: «Se [un uomo] mutila una parte del corpo [ad un'altra persona], e non raggiunge un accordo con questa, si applichi la legge del taglione» (trad. mia).

³³⁰ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 117, § 187, nota 1.

³³¹ Per il testo latino Cfr. *Storia naturale*, volume II, pp. 117-18.

*facilius certiusque sibi quemque credere, specimen securitatis antegenitali sumere experimento*³³²!

Da questo passo emerge come Plinio abbia una visione della vita sostanzialmente pessimistica. Innanzitutto riflette sulle ambiguità riguardo agli dei Mani. Questi spiriti si riferiscono ad un'entità divina, i *Di Manes*: essi erano onorati sia con riti pubblici che privati³³³. La credenza negli dei Mani e sul mondo infero è stata influenzata non solo dalla deificazione di personaggi importanti e famosi nel mondo greco, ma anche dalle teorie filosofiche greche riguardo all'immortalità dell'anima e alle credenze dei Pitagorici sulla sua trasmigrazione. Plinio ritiene che non appena si muore ci si ritrova nella stessa identica situazione in cui si era prima di nascere: infatti non c'è sensibilità, come non c'era prima della nascita. Il naturalista ritiene che se le persone credono nel mondo infero e nella sopravvivenza dell'anima è a causa della vanità dell'uomo: questa, infatti, si estende anche oltre la vita e fa ritenere che l'anima continui a vivere, o secondo la teoria dell'immortalità o secondo la metempsicosi, o ancora credendo che i morti abbiano una sensibilità, adorando i Mani e divinizzando gli eroi. Plinio sostiene questa tesi affermando che il respiro dell'uomo non è diverso a quello degli animali. Questa idea esternata dall'autore è simile al pensiero di Lucio Anneo Seneca: egli, nelle *Epistulae ad Lucilium*, riporta una riflessione molto simile a quello del naturalista³³⁴. Il filosofo scrive (*Ep.* 57, 4):

[4] *'Quid hoc est?' inquam 'tam saepe mors experitur me? Faciat: [at] ego illam diu expertus sum.'* *'Quando?' inquis. Antequam nascerer. Mors est non esse. Id quale sit iam scio: hoc erit*

³³² «Seguono alla sepoltura le varie dicerie sui Mani. Tutti, dopo l'ultimo giorno di vita, si trovano nella stessa condizione in cui erano prima del primo giorno; nella morte il corpo o l'anima non hanno alcuna sensibilità più di quanta ne avessero prima della nascita. È la solita vanità umana che si proietta anche nel futuro, e inventa per sé una vita che si prolunghi anche nel tempo della morte, ora ammettendo l'immortalità dell'anima o la metempsicosi, ora attribuendo una sensibilità ai defunti, venerando i Mani e facendo un dio di chi ha cessato ormai anche di essere uomo. Come se il nostro respiro avesse qualcosa di diverso da quello degli altri animali, e tra questi non se ne potessero trovare molti che hanno una vita più lunga della nostra, senza che perciò nessuno predica loro l'immortalità. Ma quale sostanza ha l'anima di per sé? Quale consistenza materiale? Dove risiederebbe il suo pensiero? Come può avere la vista, l'udito o il tatto? Quale utilità potrebbe derivarle da essi? E, senza essi, quale bene può avere? E poi, quale sarebbe la sede delle anime o ombre, e quanto grande il loro numero, dopo tanti secoli? Queste sono invenzioni e sogni puerili dei mortali, bramosi di non finire mai. Una simile vanità spinse Democrito a prescrivere di conservare i corpi umani promettendo che sarebbero risuscitati, mentre lui stesso non è risuscitato. Ma che follia è mai questa, di credere che con la morte si ricominci a vivere? E quale pace avrebbe mai chi è generato, se rimane una sensibilità all'anima in cielo e all'ombra sottoterra? Queste molli fantasie e questa credulità fanno perdere il bene maggiore della natura, che è la morte, e raddoppiano il dolore di chi sta morendo facendogli credere che esisterà ancora. Infatti, se vivere è dolce, per chi può essere piacevole il pensiero di avere finito di vivere? Quanto sarebbe più semplice e sicuro rifarsi ciascuno a se stesso, e avere un'idea della serenità che ci aspetta dopo la morte basandosi sull'esperienza di come si era prima di nascere!» (trad. di G. Ranucci).

³³³ Mary Beagon, *The Elder Pliny on the human animal, Natural History book 7*, Clarendon Press, Oxford, 2005. Cfr. pp. 412-13.

³³⁴ Ibidem, p. 413.

post me quod ante me fuit. Si quid in hac re tormenti est, necesse est et fuisse, antequam prodiremus in lucem; atqui nullam sensimus tunc vexationem. [5] Rogo, non stultissimum dicas si quis existimet lucernae peius esse cum exstincta est quam antequam accenditur? Nos quoque et exstinguimur et accendimur: medio illo tempore aliquid patimur, utrimque vero alta securitas est. In hoc enim, mi Lucili, nisi fallor, erramus, quod mortem iudicamus sequi, cum illa et praecesserit et secutura sit. Quidquid ante nos fuit mors est; quid enim refert non incipias an desinas, cum utriusque rei hic sit effectus, non esse³³⁵?

Come si può notare, Seneca ha una visione molto simile a quella di Plinio. Lo Stoicismo può accettare l'idea che l'anima sopravviva alla morte corporale e può anche accettare che le anime dei saggi possano rientrare in una eterna beatitudine; sono gli Epicurei che sono convinti della mortalità dell'anima³³⁶.

Lucrezio, nel *De rerum natura*, spiega (3, 449-58):

*Inde ubi robustis adolevit viribus aetas,
consilium quoque maius et auctior est animi vis.
Post ubi iam validis quassatum est viribus aevi
corpus et obtusis ceciderunt viribus artus,
claudicat ingenium, delirat linque, (labat) mens,
omnia deficiunt atque uno tempore desunt.
Ergo dissolui quoque convenit omnem animai
naturam, ceu fumus, in altas aeris auras:
quandoquidem gigni pariter pariterque videmus
crescere et, <ut> docui, simula evo fessa fatisci³³⁷.*

³³⁵ «“Che cos'è questo?” dico “la morte mi mette alla prova tanto spesso? Lo faccia pure: ma io l'ho sperimentata a lungo”. “Quando?” chiedi. Prima di nascere. La morte è non esistere. Ormai conosco come sia quella: dopo di me sarà ciò che fu prima di me. Se in essa c'è tormento, è necessario che ci fosse anche prima che venissimo alla luce; ma allora non provammo alcuna sofferenza. 5. Ti chiedo: se qualcuno pensasse che per la lucerna è peggio quando è spenta che prima che venga accesa, non diresti che sia veramente stupido? Anche noi ci accendiamo e ci spegniamo: in quell'intervallo di tempo proviamo qualche dolore; da entrambe le parti, invece, c'è una profonda serenità. In questo, infatti, o mio Lucilio, se non m'inganno, sbagliamo: riteniamo che la morte ci segua e invece ci ha preceduto e ci seguirà. Tutto ciò che è stato prima di noi è morte; che cosa importa, infatti, se non inizi o finisci, dal momento che in entrambi i casi il risultato è questo: non esistere» (trad. mia).

³³⁶ *The Elder Pliny on the human animal*, p. 413.

³³⁷ Lucrezio, *La natura delle cose*, a cura di Ugo Dotti, Feltrinelli, Milano, 2015. Il testo latino è a p. 178. «Quando poi l'età si è fatta adulta e le forze si son rese robuste,/ anche il senno matura e si accresce il vigore dell'animo./ Ma quando il corpo è fiaccato dal duro assedio del tempo/ e, stremate di forza, cadono inerti le membra,/ ecco zoppicare l'ingegno, vaneggiare la lingua, inciampare la mente:/ tutto – ecco – vien meno e nello stesso tempo si estingue./ Conviene pertanto che pur la natura dell'anima tutta/ si dissipi come fumo nelle alte regioni dell'aria:/ vediamo infatti che nasce col corpo, che cresce col corpo e che,/ come ho dimostrato, col corpo si disfa, entrambi stremati dal tempo» (trad. di U. Dotti).

Essendo un epicureo, Lucrezio non crede nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte e, in questo passo, afferma che siccome il corpo con la vecchiaia diventa sempre più debole fino alla morte e poi si estingue, così conviene credere che l'anima si dissolva nell'aria.

Come si può capire, Plinio considera la sopravvivenza dell'anima dopo la morte solamente una credenza, alla stregua degli incantesimi dei Magi che ha presentato nel libro XXX. Quando il naturalista fa riferimento alla teoria dell'immortalità dell'anima e alla metempsicosi si sta riferendo al mondo greco e poi, scrivendo riguardo agli dei Mani, passa alle credenze del mondo romano.

Come si è visto nel capitolo precedente, non crede negli dei (verso i quali riserva un sincero scetticismo), ma piuttosto conferisce delle caratteristiche divine alla natura (cfr. *Nat.* 2, 18-19)³³⁸. In *Nat.* 8, 28³³⁹, Plinio sta descrivendo gli animali terrestri, in particolare gli elefanti. Qui riporta anche che questi possono raggiungere i 200 o i 300 anni. Ancora, in *Nat.* 8, 47, trattando dei leoni, afferma che essi possono vivere molto a lungo in quanto Aristotele ha dimostrato che alcuni di loro sono privi di denti; Polibio sostiene, ricorda Plinio, che questi ultimi, una volta invecchiati, preferiscono attaccare l'uomo in quanto è una preda più semplice rispetto agli altri animali, che sono più veloci.

Al paragrafo 189 del libro VII, Plinio si pone numerose domande come quale sia la sostanza e la consistenza dell'anima; dove risieda l'intelletto e come sia possibile che abbia ancora i sensi quali la vista, l'udito e il tatto; e poi ancora dove si trovino le anime dei defunti e quanto spazio occupino visti tutti i secoli che sono trascorsi. Sono tutti interrogativi che Plinio si pone e ai quali dà una semplice risposta in linea con il suo scetticismo nei confronti degli dei e della sopravvivenza dell'anima dopo la morte: si tratta di invenzioni e di speranze degli uomini, che non vorrebbero mai morire, ma sempre continuare a vivere. Riporta anche che Democrito avrebbe suggerito di conservare i corpi in quanto essi sarebbero resuscitati, ma ciò non è vero in quanto il suo, commenta il naturalista latino, non è ritornato dalla morte. Ma relativamente a questo passo si è incerti della validità dell'affermazione di Plinio: Democrito di Abdera è stato infatti colui che ha scritto la teoria dell'atomismo, una delle teorie più materialistiche dell'antichità. Risulta quindi improbabile che il filosofo greco avesse potuto dire ciò che il naturalista ci ricorda. Probabilmente lo scrittore latino ha ripreso la notizia da Varrone³⁴⁰. Infatti, anche R. Schilling, curatore dell'edizione Les Belles Lettres

³³⁸ *The Elder Pliny on the human animal*, p. 414.

³³⁹ *Ibidem*, p. 414.

³⁴⁰ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 119, § 189, nota 1.

della *Naturalis historia*, commenta che la teoria dell'atomismo di Democrito rende inverosimile l'affermazione di Plinio³⁴¹. Nonio Marcello, nel *De compendiosa doctrina*, cita un passo dalle *Saturae Menippeae*. Il grammatico sta trattando il genere dei lessemi che iniziano per "v". Spiega che *vulgus* è un lessema neutro (*Non.* p. 341):

*VVULGUS neutro genere solum dici putant. Lucilius Satyrarum lib. XIV:
dilectum video studiose vulgus habere*³⁴².

Lucilio utilizza *vulgus* considerandolo appartenente al genere neutro, ma Varrone lo considera di genere maschile (*Non.* p. 342):

*Varro in Cycno, περὶ ταφῆς: "quare Heraclides Ponticos plus sapit, qui praecepit ut conburerent, quam Democritus, qui, ut in melle servarent. quem si vulgus secutus esset, peream si centum denariis calicem mulsi emere possimus"*³⁴³.

Plinio aveva affermato che i mortali non vorrebbero mai morire. Questo desiderio, spiega il naturalista, ha spinto Democrito ad ordinare che i corpi delle persone venissero conservati nel miele (come riporta Varrone) affinché poi potessero resuscitare. Risulta quindi probabile che questa informazione Plinio l'abbia attinta da Varrone. Grazie a Nonio si è potuto leggere il frammento delle *Saturae Menippeae* ed è stato possibile ricostruire la fonte di Plinio. Avendo Democrito teorizzato la teoria dell'atomismo è molto probabile che non avesse fatto un simile pensiero.

Lucrezio, sempre nel terzo libro, compie la seguente riflessione (3, 624-33):

*Praeterea si immortalis natura animaist
et sentire potest secreta a corpore nostro,
quinque, ut opinor, eam faciundum est sensibus auctam.
Nec ratione alia nosmet proponere nobis
possumus infernas animas Acherunte vagari.
Pictores itaque et scriptorum saecula priora
sic animas intro duxerunt sensibus auctas.
At neque sorsum oculi neque nares nec manus ipsa
esse potest animae neque sorsum lingua, neque aures;*

³⁴¹ Cfr. Plinio l'Ancien, *Histoire Naturelle*, livre VII, texte établi, traduit et commenté par Robert Schilling, Les Belles Lettres, Paris, 1977, p. 234.

³⁴² Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina, libros XX*, edidit Wallace M. Lindsay, Vol. I, Lipsiae, Teubner, 1903.

³⁴³ «Ecco perché Eraclide Pontico sa molto di più, lui che ordinò di bruciarli, rispetto a Democrito che ordinò di conservarli nel miele. Se la moltitudine avesse seguito quest'ultimo, sarei morto se, con cento denari, potessimo comperare un calice di vino mielato» (trad. mia).

*haud igitur per se possunt sentire neque esse*³⁴⁴.

In questo passo Lucrezio suppone per un attimo che se l'anima fosse immortale dovrebbe essere dotata dei cinque sensi. Ma così non può essere perché, secondo l'epicureo, essa non ha orecchie, né naso, né lingua o mani, quindi siccome non può sentire nulla, non può nemmeno esistere.

Ai vv. 1076 e ss., Lucrezio condanna anche la gioia di vivere, scrivendo che la morte è per tutti e che è eterna (3, 1090-94):

Proinde licet quot vis vivendo condere saecula;

morsa eterna tamen nilo minus illa manebit,

nec minus ille diu iam non erit, ex hodierno

lumine qui finem vitae fecit, et ille,

*mensibus atque annis qui multis occidit ante*³⁴⁵.

Anche Mary Beagon afferma che il fatto che Plinio faccia un'affermazione simile su Democrito è molto particolare e spiega che «Democritus' reputation was considerably clouded in antiquity by the existence of spurious alchemical and magical literature, some by the Egyptian Bolus. P. on several occasions condemns Democritus for magical, "eastern" material»³⁴⁶. La studiosa ipotizza che forse l'affermazione di Plinio potrebbe avere origine dall'immagine che la letteratura magica ha dato a Democrito, specialmente dall'egiziano Bolo.

Al paragrafo 190, Plinio si chiede se esiste una vita dopo la morte e quale pace si potrebbe trovare se l'anima avesse sensibilità. Per lo studioso si trattano di fantasie, che aumentano la sofferenza di chi sta morendo in quanto gli fanno credere che non cesserà mai di esistere. Afferma anche che se vivere è dolce, per chi può essere così dopo che si è morti? Plinio conclude questo capitolo sull'anima scrivendo che sarebbe meglio avere un ricordo della piacevolezza e della serenità che ognuno di noi ha esperito prima della nascita, in quanto quest'ultima è simile a ciò che ci aspetta dopo la morte.

³⁴⁴ *La natura delle cose*, pp. 188-89. «Se poi la natura dell'anima fosse immortale/ e potesse sentire separata dal nostro corpo,/ dovremmo supporla dotata, io credo, dei cinque sensi;/ non possiamo difatti raffigurarci in altro modo/ le anime che, negl'inferi, errano sulle rive dell'Acheronte,/ e così, difatti, pittori e scrittori degli anni lontani/ ce le hanno rappresentate, fornite di sensi./ Ma l'anima, disgiunta dal corpo, non può avere occhi, né nari né mani, e neppure lingua od orecchi, sicché,/ per se stessa, non può né sentire né esistere» (trad. di U. Dotti). Cfr. *The Elder Pliny on the human animal*, p. 415.

³⁴⁵ Ibidem, pp. 214-15. «Avrai un bel sotterrare, vivendo, quante generazioni tu voglia:/ sempre ti attenderà la morte, che è eterna,/ né meno a lungo sarà vissuto chi ha chiuso gli occhi/ in questo giorno di chi, invece,/ li ha chiusi da molti mesi o persino da molti anni» (trad. di U. Dotti). Cfr. *The Elder Pliny on the human animal*, p. 415.

³⁴⁶ Cfr. *The Elder Pliny on the human animal*. Per un ulteriore approfondimento si veda p. 415.

Da tutto ciò che spiega si può comprendere che il mondo romano (in generale, certamente con qualche eccezione) credeva nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte (prospettiva emica), ma Plinio ascrive tale fenomeno al campo della superstizione e delle credenze che l'uomo ha inventato grazie alla sua fantasia.

Lo studioso tratta ancora riguardo all'immortalità dell'anima sia nel libro XIII che nel XIV. Nel primo (*Nat.* 13, 70), Plinio sta esponendo gli alberi esotici e in particolare si sofferma sul papiro: quando il re Tolomeo aveva impedito l'esportazione del papiro, a Pergamo si inventò la pergamena (la notizia è riportata da Varrone). In particolare, il naturalista scrive che *Postea promiscue repatuit usus rei qua constat immortalitas hominum*³⁴⁷. L'unica immortalità in cui crede Plinio non è quella dell'anima, ma quella delle proprie opere che, fissate su un supporto scrittorio, possono trasmettersi di generazione in generazione. Anche Orazio con l'ode terza aveva scritto *exegi monumentum aere perennius* (*carm.*, 3, 30, 1), una frase per affermare che, grazie alle sue opere, verrà ricordato anche nei secoli avvenire: un monumento che appunto è più duraturo del bronzo. Inoltre, in *Nat.* 14, 4, Plinio ricorda che re ed imperatori commissionavano opere artistiche in quanto credevano di vincere l'oblio della morte grazie a queste ultime. In realtà non è facile comprendere il suo pensiero riguardo all'anima in quanto in *Nat.* 11, 277 afferma:

*Dolorem sentire non poterat, tactu sensuque omni carebat sine qua nihil sentitur; eadem commeabat recens assidue, exitura supremo et sola ex homine superfutura, denique haec trahebatur e caelo*³⁴⁸.

Non è facile interpretare questo passo dopo che Plinio nel libro VII aveva espressamente detto che non credeva nell'immortalità dell'anima. L'autore ha affermato che l'anima va e viene, si rinnova incessantemente fino a che, l'ultimo giorno di vita, viene liberata ed è l'unica componente che sopravviveva al corpo: essa proviene dal cielo. Rummler³⁴⁹ spiega: «*anima* in the sense of breath is of the same nature as *anima* in the sense of principle of life. This divine element, then, which gives life to man leaves the body at death, but does not perish, rather it is carried on high. It is without consciousness or thought since these can exist only when the *anima* is joined with a body». Ma questa non è l'unica interpretazione

³⁴⁷ «In seguito, l'uso del materiale dal quale dipende l'immortalità degli uomini si diffuse ovunque» (trad. mia).

³⁴⁸ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 676. «L'anima non poteva sentire il dolore, essa, senza la quale nulla può essere sentito, mancava del tatto e di ogni altra sensibilità; la stessa andava avanti e indietro, rinnovandosi costantemente, esalata l'ultimo giorno e la sola a sopravvivere all'uomo; e infine questa derivava dal cielo» (trad. mia).

³⁴⁹ L. Rummler, *C. Plinii Secundi Philosophumena*, Sadini Grassmann, 1862, pp. 55f, citato in *Roman religion as seen in Pliny's Natural History*, p. 33.

possibile. Caspar afferma che è probabile che quando Plinio scrisse le righe soprariportate del libro XI si riferisse e condividesse la teoria stoica, secondo la quale l'anima dopo la morte ritornerebbe all'entità divina da dove ha tratto origine. Siccome questa entità è eterna, per la proprietà transitiva, si potrebbe allora affermare che anche l'anima sia eterna³⁵⁰.

Il problema che si pone ora è il seguente: Plinio in cosa credeva? Perché sembra esserci una contraddizione? Cerco di rispondere così a queste domande: non si può, a mio avviso, parlare di contraddizione tra il passo del libro VII e quello dell'XI. Nel primo Plinio sostiene che l'anima non sopravviva come entità individuale dopo la morte, ma che ritorni a fare l'esperienza che aveva precedentemente avuto prima della nascita. Si tratta di un'esperienza priva di sensibilità: non c'è vista, udito o tatto. Pertanto, non si può parlare di immortalità dell'anima e, questa credenza, insieme a tutte quelle delle ombre dell'Oltretomba, sono da ritenersi fantasie innescate dalla vanità dell'uomo. Nel libro XI, invece, Plinio sostiene che l'unica cosa che sopravvive al corpo è l'*anima*. Questo vocabolo può essere interpretato sia come "respiro", sia come "forza vitale". Essa, in conformità con il pensiero stoico, ritorna all'entità divina eterna: è come se Plinio estendesse l'eternità dell'elemento divino anche all'anima. In ogni caso, si può affermare che l'autore non credesse all'immortalità dell'anima individuale dopo la morte (pensiero che rientra nell'ambito delle credenze popolari prodotte e alimentate dalla fantasia), ma è probabile che credesse che essa ritornasse all'elemento divino. D'altronde lo Stoicismo sosteneva che ogni uomo possedesse una parte del *logos* definita "anima", che è immateriale.

A questo punto, dopo aver cercato di chiarire la posizione dell'autore latino, è importante confrontare le credenze presenti nel mondo greco con le sue. Per concludere questo primo paragrafo, si prenderanno in considerazione da una parte le tavolette ritrovate nelle tombe appartenenti alla tradizione orfica e, dall'altra, il concetto di metempsicosi che si ritrova nel *Fedone* di Platone.

Sono diverse e numerose le lamine d'oro che sono state trovate all'interno di tombe nella Magna Grecia, a Creta e in Tessaglia. All'interno di queste sono riportate delle indicazioni che guideranno l'anima nel percorso che essa deve compiere dopo la morte, ma solo se iniziata ad una dottrina misterica. Talvolta le lamine tendono ad essere classificate come testimonianze orfiche, ma esse hanno solo un elemento in comune: la volontà di liberarsi dal

³⁵⁰ Ibidem, p. 33-34. Caspar sostiene che il pensiero di Plinio si possa conciliare con la dottrina stoica e afferma anche che l'autore latino non credeva alle storie sull'immortalità dell'anima individuale frutto della fantasia del popolo (libro VII). La domanda che mi pongo e alla quale cerco di rispondere è la seguente: i passi del libro VII e dell'XI sono tra di loro in contraddizione? Se no, perché?

ciclo di reincarnazione esistenziale, considerato come un'esperienza dolorosa, e di ottenere una condizione di serenità e di beatitudine³⁵¹. A titolo di esempio, riporto il testo di una lamina, trovata nella necropoli di Hipponion, da Ermanno Arslan nel 1969:

Μναμοσύνας τόδε <h>ιερόν· ἐπεὶ ἄμ μέλλησι θανεῖσθαι.

εἷς Ἀῖδαο δόμους εὐήρεας· ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,

παρ δ' αὐτὰν <h>εστακῶα λευκὰ κυπάρισσος·

ἔνθα κατερχόμεναι ψυ<χ>αὶ νεκῶν ψύχονται.

ταύτας τὰς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθεις.

πρόσθεν δὲ ἡευρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας

ψυχρὸν <h>ύδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι,

τοὶ δὲ σε εἰρήσονται ἐν<i> φρασὶ πευκαλίμαισι

ὅττι δὲ ἐξερέεις ῥ' Αἶδος σκότος ὀρφ<v>ήεντος.

εἶπον· «<h>ὸς Βαρέας καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,

δίψαι δ' εἰμ' αὖτος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὦ[κα]

ψυχρὸν <h>ύδωρ πίνειν τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης]».

καὶ δὴ τοὶ ἐλεοῦσιν <h>υπὸ χθονίῳ βασιλῇ,

καὶ δὴ τοὶ δώσουσι πῖν τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας.

καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ἡοδὸν ἔρχεα<i> ἡάν τε καὶ ἄλλοι

μύσται καὶ βάχχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί³⁵².

La lamina³⁵³ è stata trovata dentro una tomba femminile del V o IV secolo a.C. ed è stata rinvenuta con 4 pieghe su se stessa (probabilmente veniva inserita nella bocca del defunto). Forse questa procedura aveva la funzione di nascondere un testo considerato sacro a chi non era iniziato. Essa rappresenta un'indicazione affinché l'anima del defunto non beva l'acqua sotto il cipresso bianco per reincarnarsi, ma quella fredda di Mnemosyne protetta dai custodi. Essa porterà verso la strada della beatitudine, dove le anime non sono più costrette alla reincarnazione. Platone³⁵⁴ (*Resp.* X, 621 a) ricorda che le anime che sono destinate a

³⁵¹ Giovanni Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, Adelphi, Milano, 2001. Cfr. p. 17.

³⁵² Ibidem, p. 40. «A Mnemosyne è sacro questo (dettato): (per il mystes), quando sia sul punto di morire./ Andrai alle case ben costrutte di Ade: v'è sulla destra una fonte,/ accanto ad essa si erge un bianco cipresso;/ lì discendono le anime dei morti per aver refrigerio./ A questa fonte non accostarti neppure;/ ma più avanti troverai la fredda acqua che scorre/ dal lago di Mnemosyne: vi stanno innanzi custodi,/ ed essi ti chiederanno, in sicuro discernimento,/ perché mai esplori la tenebra dell'Ade caliginoso./ Di': "(Son) figlio della Greve e del Cielo stellato;/ di sete son arso e vengo meno: ma datemi presto/ da bere la fredda acqua che viene dal lago di Mnemosyne";/ e tu quando avrai bevuto percorrerai la sacra via su cui anche gli altri/ *mystai* e *bacchoi* procedono gloriosi» (trad. di G. Pugliese Carratelli).

³⁵³ Ibidem, p. 44.

³⁵⁴ Ibidem, p. 52.

reincarnarsi bevono le acque del fiume ' *Ἀμειλής* (della Noncuranza), dimenticandosi tutto. I *μύσται*, invece, nell'escatologia orfica, erano destinati, grazie alla Memoria, a liberarsi dell'angoscia data dall'esistenza.

Platone, nel *Fedone* (80e-81a)³⁵⁵, afferma che se l'anima è riuscita a stare lontano dal corpo praticando la filosofia ed allenandosi a morire, allora essa potrà recarsi verso l'invisibile, cioè verso ciò che è divino, immortale, intelligente. A questo si accompagna anche la felicità in quanto l'anima riesce a liberarsi dagli errori, dalle paure e dalle pulsioni erotiche e passa il tempo in compagnia degli dei (81a). Ma se essa si separasse dal corpo in modo impuro (dato che amava quest'ultimo ed era presa dai desideri e dai piaceri), sarà costretta a rimanere sulla terra e si aggirerà tra i sepolcri (81d), fino a che non rientrerà all'interno di un corpo (81e): «prese dal desiderio di ciò che le accompagna, cioè del corporeo, sono di nuovo incatenate al corpo; e, come c'era da aspettarsi, vengono legate a caratteri che sono tali e quali quelle che si sono trovate a sviluppare durante la vita³⁵⁶ [...]». Socrate, che sta parlando, fa l'esempio di chi, in vita, si è dedicato al bere e alle violenze: sarà probabile che si trasformi in un asino o in animali simili. Chi invece ha compiuto rapine, tirannide e ingiustizie si trasformerà in un lupo. Coloro che hanno perseguito la giustizia e la temperanza, ma non la filosofia è probabile che si reincarnino in api, vespe, formiche oppure ancora in esseri umani (82b); solo chi ha praticato la filosofia sarà in grado di liberarsi definitivamente dal corpo. Tutti questi ragionamenti sono possibili se si suppone veritiera la dottrina della metempsicosi, accolta anche dalla scuola pitagorica. Secondo questa dottrina, le anime dei morti ritornano in vita grazie ad un ciclo continuo. Socrate spiega (70b-72b)³⁵⁷ che esiste il passaggio dal piccolo al grande, così come dal grande al piccolo; si dorme e poi ci si sveglia; si vive e poi si muore. Siccome esistono i contrari, come piccolo-grande-piccolo e dormire-svegliarsi-dormire, allora il contrario di morire sarà vivere. Ecco perché le anime si recano nell'Ade, per attendere il ritorno in vita. È indispensabile che sia così, altrimenti si avrebbe una ipotetica linea retta dove tutto va in un'unica direzione senza possibilità di ritorno.

Quindi vi sono, nel mondo antico, diverse teorie riguardanti l'anima, la sua esistenza e la sua sopravvivenza dopo la morte. Plinio, rispetto a queste ultime teorie spiegate, aveva un pensiero diverso: non credeva, come si è visto nel libro VII, nell'immortalità dell'anima individuale, relegando questa credenza alla sfera della superstizione.

³⁵⁵ Platone, *Fedone*, a cura di Franco Trabattoni, Einaudi, Torino, 2011. Cfr. pp. 113-25.

³⁵⁶ Ibidem, p. 117.

³⁵⁷ Ibidem, pp. 57-67.

3.3 *Il confine tra cosmologia e magia*

3.3.1 *Breve introduzione all'astrologia*

L'astrologia è una scienza occulta molto antica e non si può scindere completamente dall'astronomia³⁵⁸. Nel mondo classico, l'astrologia poggiava le sue radici nella matematica e nell'astronomia. Il termine greco *μάθησις* significa “apprendimento”, “conoscenza”, ma anche “astrologia”; invece, la parola *μαθηματικός* assume il significato di “astrologo” e non di “matematico”. L'origine dell'astrologia rimanda alla casta sacerdotale babilonese dei Caldei: ebbe quindi origine in Mesopotamia. Questi, probabilmente, la impiegavano per redigere il calendario e per fissare tutte le festività religiose. Dopo la conquista di Babilonia da parte degli Assiri, il re Assurbanipal ordinò di redigere le carte astrologiche su tavolette d'argilla: queste non solo contenevano anticipazioni del futuro, ma anche gli spostamenti dei corpi celesti. Nel mondo antico si possono individuare due tipologie di astrologia. La prima, quella definita “giudiziale”, rivela il futuro grazie all'osservazione degli eventi celesti e meteorologici (si cercavano informazioni come guerre, paci, calamità naturali, cattivo o buon raccolto); la seconda, invece, viene definita “genetliaca” e si occupa di determinare il destino di una persona. Entrambi i tipi di astrologia si basavano quindi sulla predizione del futuro dell'individuo oppure del re (derivata dalla posizione dei pianeti), e in tal caso la notizia su ciò che sarebbe accaduto avrebbe compreso anche tutte le sue terre con tutti gli abitanti. L'astrologia, in seguito, si diffuse nel Vicino Oriente³⁵⁹, in particolar modo in Egitto e in Grecia. Aristotele pensava che le stelle fossero delle divinità incorporee, dotate di un'intelligenza sovranaturale, che influenzavano la vita dell'uomo. Anche gli Stoici prestavano fede all'astrologia in quanto credevano nel fato e nella legge di simpatia cosmica. Tuttavia, vi erano l'Accademia platonica ed il profeta Isaia, ad esempio, che la rifiutavano. Quest'ultimo scrive (Is. 47, 13-14):

«Sei stanca dei tuoi numerosi incantesimi: si levino ora a salvarti quelli che misurano il cielo, che osservano le stelle e ti fanno sapere ogni mese quello che accadrà. Ecco, essi sono simili alla paglia che il fuoco divora! Non potranno neppure liberare se stessi dall'assalto di quelle fiamme, che non sono brace per cuocervi il pane, né focolare presso il quale scaldarsi»³⁶⁰.

Gli astrologi sono accomunati ai maghi, consiglieri del re: credono di poter preservare il popolo e la terra dalla distruzione, ma non è così. In Egitto, l'astrologia ebbe una grande

³⁵⁸ Cfr. *«Arcana mundi»*, volume II, pp. 139-40.

³⁵⁹ Ibidem, pp. 140-41.

³⁶⁰ *La sacra Bibbia*, p. 862.

diffusione: gli astrologi venivano interpellati da ogni ceto sociale riguardo a differenti argomenti come l'amore, la salute e i propri lavori. I primi oroscopi del mondo greco che ci sono pervenuti risalgono al I secolo a.C., ma la pratica risale certamente a tempi più remoti. Gli antichi ci credevano: si pensi ad Augusto che volle diffondere il suo oroscopo e al suo segno zodiacale, il Capricorno, che venne impresso sulle monete. Ci sono pervenuti diversi trattati di astrologia, come il poema didascalico in esametri del poeta Manilio, composto nel I secolo d.C.; Tolomeo scrisse il *Tetrabiblos* (II secolo d.C.), in cui cercò di dimostrare che le stelle e gli astri influenzano ed incidono il destino dell'uomo³⁶¹. Astrologia e destino hanno una stretta correlazione³⁶²: l'idea di "destino" (*εἰμαρμένη*) affonda le proprie radici nella religione. Per gli Stoici, esso è una legge «per cui è accaduto tutto ciò che è accaduto, accade tutto quel che accade e accadrà tutto quanto accadrà». Le stelle esprimevano questa idea e si muovevano secondo leggi eterne: per questo la maggior parte degli Stoici credeva nell'astrologia. Vi erano anche degli astrologi in grado di utilizzare la magia: grazie ad essa, potevano rendere vana l'influenza degli astri, aiutando l'individuo a trovare una soluzione grazie ai poteri sovranaturali.

Il principio dello Zodiaco raccoglie gli aspetti della vita degli individui in più livelli o case. La prima casa riguarda la personalità dell'uomo ed è determinata dall'ascendente: il pianeta che si troverà, al momento della nascita, in una particolare sezione di spazio determinerà il destino di quella persona; la seconda casa riguarda la sfera materiale: le proprietà e la situazione finanziaria; la terza ha a che fare con la famiglia, i fratelli e le sorelle e la propria educazione; la quarta riguarda le proprie radici e i genitori; la quinta l'amore e i figli; la sesta riguarda la salute; la settima il matrimonio, la società ed i nemici; l'ottava riguarda la morte; la nona ha a che fare con la religione di un individuo; la decima il proprio domicilio, la vita sociale e la condotta di vita; l'undicesima casa, invece, la qualità delle amicizie, comprese quelle di natura politica; l'ultima, la dodicesima, rivela informazioni riguardanti le sofferenze, le malattie ed i nemici³⁶³. Le regole per interpretare i fenomeni astrologici divennero sempre più complesse: stelle e pianeti influenzano le persone, ma essi possiedono le loro inclinazioni; ogni giorno e ogni ora sono influenzati da diverse caratteristiche del cielo. Così, ne consegue che, per ogni decisione da compiere, gli individui preferivano

³⁶¹ «*Arcana mundi*», p. 143.

³⁶² Ibidem, pp. 150-51.

³⁶³ Ibidem, pp. 152-53.

incontrarsi con l'astrologo. In questo modo, l'astrologia più che fornire una qualche forma di aiuto o di speranza, dava insicurezza sulle azioni da compiere e ansia³⁶⁴.

3.3.2 Il pensiero di Plinio riguardo all'astrologia

Si cercherà ora di comprendere quale sia il pensiero di Plinio il Vecchio riguardo all'astrologia. Successivamente, si confronterà ciò che pensa con altri autori sia della letteratura latina sia di quella greca.

In *Nat.* 2, 23-24, il naturalista scrive:

*Pars alia et hanc pellit astroque suo eventus adsignat et nascendi legibus, semelque in omnes futuros umquam deo decretum, in reliquum vero otium datum. Sedere coepit sententia haec, pariterque et eruditum vulgus et rude in eam cursu vadit. Ecce fulgurum monitus, oraculorum praescita, haruspicum praedicta atque etiam parva dictu in auguriis sternumenta et offensiones pedum*³⁶⁵.

Chi rifiuta la Fortuna, spiega Plinio, crede nelle stelle, che il destino sia scritto negli astri e alle leggi che sono stabilite al momento della nascita. Queste teorie si basano sul fatto che la divinità si sia subito occupata del destino di tutti gli uomini, anche di quelli che dovevano ancora nascere, in modo da potersi poi riposare. Di conseguenza, i fulmini, i responsi degli oracoli, ciò che dicono gli aruspici e, addirittura, l'inciampare o starnutire costituirebbero dei segni per capire il proprio futuro e destino. A questo punto Plinio riporta come esempio quello di Augusto che, un giorno, mentre si stava infilando i calzari, mise quello sinistro sul piede destro e per poco non riuscì a domare una rivolta dei soldati.

Il naturalista crede che tutte queste idee non facciano altro che confondere l'uomo, *solum ut inter ista vel certum sit nihil esse certi nec quicquam miserius homine aut superbius*³⁶⁶.

Infatti, gli animali non sono come gli esseri umani: non devono preoccuparsi della gloria, del denaro, della morte, ma solo del cibo. Più avanti, Plinio fornisce un commento esplicito (*Nat.* 2, 28):

³⁶⁴ Ibidem, pp. 159-60.

³⁶⁵ «Un altro gruppo rifiuta anche questa [la Fortuna] e attribuisce ciò che accade alla propria stella e alle leggi della nascita, e che una sola volta è stata presa dal dio la decisione verso tutti quelli che verranno, ma [è stato deciso] il riposo per il resto del tempo. Questo parere iniziò a sedimentarsi, e verso di esso va, in uguale misura, con slancio, anche la moltitudine degli eruditi e degli incolti. Ecco gli avvertimenti delle folgori, le previsioni degli oracoli, le profezie degli aruspici ed anche, piccole cose a dirsi, starnuti e nelle funzioni augurali come starnuti e inciampi dei piedi» (trad. mia).

³⁶⁶ *Nat.* 2, 25. «Solo una cosa tra queste è certa, ossia che di certo non c'è nulla, né niente è più misero o più superbo dell'uomo» (trad. mia).

*Hinc redeamus ad reliqua naturae. Sidera, quae adfixa diximus mundo, non illa, ut existimat volgus, singulis attributa nobis et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, cum suo quaeque homine orta moriuntur nec aliquem exstingui decidia significant*³⁶⁷.

Come si può notare, il naturalista non crede che il destino dell'uomo sia scritto nelle stelle; non è neanche vero che il loro splendore sia proporzionale al fato: le stelle non sono più splendenti per chi appartiene alla classe agiata, né sono più piccole per chi è povero, oppure poco luminose per chi sta per morire. Esse, inoltre, non nascono né muoiono in contemporanea alla persona a cui sono legate; non è neanche vero, secondo l'autore, che quando cadono qualcuno muore. Plinio considera quest'ultimo fatto come impossibile in quanto ritiene che i corpi celesti siano eterni. Spiegherà in libri successivi l'influenza degli astri sui fenomeni terrestri, ma non rimanda la spiegazione sullo zodiaco. Infatti, Plinio riporta, a questo punto, le notizie relative alle prime scoperte astrologiche: Anassimandro di Mileto³⁶⁸ comprese che lo zodiaco aveva una forma obliqua; in seguito Cleostrato di Tenedo scoprì le costellazioni; mentre la sfera era stata definita da Atlante³⁶⁹.

Nel capitolo 9 del libro II, Plinio tratta il tema delle eclissi. Dopo aver spiegato che il primo a teorizzarle a Roma era stato Sulpicio Gallo (console nel 166 a.C.)³⁷⁰, racconta che in Grecia il primo era stato Talete di Mileto, che predisse l'eclissi solare che si verificò il 28 maggio 585³⁷¹ a.C. Ipparco di Nicea, invece, scrisse tutte le eclissi che si sarebbero verificate fino ad un periodo di oltre 600 anni. Plinio è felice che siano state fatte queste scoperte in quanto la mente degli uomini, relativamente al fenomeno celeste, è stata liberata dalle credenze false che venivano inventate, oltre che da tutte quelle sulla magia nera (*Nat.* 2, 54):

³⁶⁷ «Torniamo adesso agli altri aspetti della natura. Le stelle (che, come abbiamo detto, sono fissate alla volta celeste) non è vero che, come pensa la gente, siano assegnate a ciascuno di noi, e distribuite tra i mortali con uno splendore proporzionale al destino di ognuno, brillanti per i ricchi, più piccole per i poveri, oscurate per chi è in calando; non nascono e muoiono insieme al proprio rispettivo uomo e, quando cadono, non vuol dire che qualcuno si spegne» (trad. di A. Barchiesi).

³⁶⁸ Filosofo del VI secolo che rappresentò la sfera celeste e cercò di determinare le distanze tra i pianeti con particolari formule matematiche. Tuttavia, vi sono altri autori antichi che credono che l'obliquità dello zodiaco sia stata scoperta da Pitagora. Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 227, § 31, nota 1.

³⁶⁹ Atlante, nel mito, era stato un gigante libico che sorreggeva il cielo sulle spalle. Per alcuni studiosi dell'antichità era identificato anche come il fondatore dell'astronomia e dell'astrologia. Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 229, § 31, nota 3.

³⁷⁰ Viene tramandato che Sulpicio avesse previsto e spiegato l'eclissi lunare del 21-22 giugno 168, appena prima della battaglia di Pidna, mentre per altri, come Cicerone e Valerio Massimo (rispettivamente nel *De republica* I, 23; VIII, 11, 1), la interpretò una volta verificatasi. Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 239, § 53, nota 1.

³⁷¹ Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 239, § 53, nota 2. Esistono, tuttavia, altre interpretazioni sulla data dell'eclissi.

Viri ingentes supraque mortalia, tantorum numinum lege deprehensa et misera hominum mente iam soluta, in defectibus scelera aut mortem aliquam siderum pavente – quo in metu fuisse Stesichori et Pindari vatum sublimia ora palam est deliquio solis – aut in luna veneficia arguente mortalitate et ob id crepitu dissono auxiliante – quo pavore ignarus causae Nicias Atheniensium imperator veritus classem portu educere opes eorum adflixit -: macte ingenio este, caeli interpretes rerumque naturae capaces, argumenti repertores, quo deos hominesque vicistis³⁷²!

Gli uomini credevano che le eclissi fossero dei segnali che preannunciassero avvenimenti funesti, come il compiersi di un delitto. Quelle lunari, invece, facevano nascere sospetti di impiego di magia nera. Per questo timore, il generale di Atene Nicia, durante la guerra del Peloponneso, non fece uscire la flotta in battaglia a causa di un'eclissi lunare, causando gravi perdite per Atene. Durante quest'ultima, il popolo gridava di terrore³⁷³. Tucidide, nelle *Storie*, riporta l'avvenimento. Egli scrive che i Siracusani, ottenuti i rinforzi, decisero di attaccare nuovamente gli Ateniesi. Questi, dopo essersi pentiti di non esser partiti prima, decisero di muoversi non appena avessero ricevuto il segnale (VII, 50, 4):

καὶ μελλόντων αὐτῶν, ἐπειδὴ ἐτοῖμα ἦν, ἀποπλεῖν ἢ σελήνῃ ἐκλείπει· ἐτύγχανε γὰρ πασσέληνος οὕσα. καὶ οἱ Ἀθηναῖοι οἳ τε πλείους ἐπισχεῖν ἐκέλευον τοὺς στρατηγούς ἐνθύμιον ποιούμενοι, καὶ ὁ Νικίας (ἦν γὰρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶι τε καὶ τῶι τοιούτῳ προσκείμενος) οὐδ' ἂν διαβουλευσάσθαι ἔτι ἔφη πρίν, ὥς οἱ μάντις ἐξηγοῦντο, τρις ἐννέα ἡμέρας μεῖναι, ὅπως ἂν πρότερον κινηθεῖν. καὶ τοῖς μὲν Ἀθηναίοις μελλήσασι διὰ τοῦτο ἡ μονὴ ἐγεγένητο³⁷⁴.

³⁷² «Grandi uomini e sovrumani mortali, appresa la legge di così grandi divinità e liberato ormai l'infelice animo degli uomini, che teme le disgrazie durante le eclissi o una qualche morte delle stelle – timore che avevano Stesicoro e Pindaro, sublimi voci dei vati, nel venir meno del sole - o malefici di comprovata mortalità riguardo alla luna e a causa di ciò offrivano aiuto con voce discorde – per questo timore, ignaro del motivo, Nicia, comandante degli Ateniesi, non osò far uscire la flotta dal porto e in questo modo distrusse le loro potenze -: gloria a voi per la genialità, interpreti del cielo e intenditori delle realtà della natura, scopritori del ragionamento con cui avete superato uomini e dei!» (trad. mia).

³⁷³ Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 239, § 54, nota 2.

³⁷⁴ Il testo greco è stato reperito presso il sito di Bibliotheca Augustana al seguente link: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante05/Thukydidides/thu_pel0.html. L'edizione impiegata è la seguente: Thucydides historiae, 2 vol. ed. H. S. Jones and J. E. Powell, Clarendon Press, Oxford, 1942. «E mentre essi stavano per salpare, quando tutto fu pronto, avvenne un'eclissi di luna: era il plenilunio. La maggior parte degli Ateniesi, presa da timore religioso, esortava gli strateghi a sospendere la partenza, e Nicia (che era un po' troppo dedito alla divinazione e alle pratiche di questo genere) dichiarò che non avrebbe nemmeno più potuto decidere sui movimenti da farsi prima che, come prescrivevano gli indovini, non si fosse aspettato per tre volte nove giorni. Così era avvenuto che gli Ateniesi, dopo aver ritardato la partenza per questo motivo, erano rimasti sul posto» (trad. di G. Donini). Per la traduzione è stato consultato il seguente volume: Tucidide, *Le Storie*, a cura di Guido Donini, volume II, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1982.

L'episodio di Nicia è riportato anche da Quintiliano (*inst.* I, 10, 48):

*Quod si Nicias in Sicilia scisset, non eodem confusus metu pulcherrimum Atheniensium exercitum perdidisset: sicut Dion, cum ad destruendam Dionysi tyrannidem uenit, non est tali casu deterritus. Sint extra licet usus bellici transeamusque quod Archimedes unus obsidionem Syracusarum in longius traxit*³⁷⁵.

Plinio ritiene che Talete e Ipparco abbiano cercato di spiegare razionalmente il fenomeno delle eclissi, rinunciando a tutte le credenze irrazionali e relative alla magia. Per questo motivo, l'autore afferma che loro hanno superato sia gli uomini che gli dei.

Nel capitolo 23, Plinio tratta il tema delle comete. In particolare, racconta di come Augusto ritenesse queste ultime un segno del destino. Si tratta della visione del *sidus Iulium*, una cometa che divenne oggetto di culto a Roma. Quello che accadde risale al 23 settembre del 44 a.C.³⁷⁶: durante i giochi in onore di Venere Genitrice, istituiti da Giulio Cesare, apparve una cometa, evento che Augusto interpretò come favorevole all'inizio della sua carriera. Plinio scrive: *Ipsis ludorum meorum diebus sidus crinitum per septem dies in regione caeli sub septemtrionibus est conspectum. Id oriebatur circa undecimam horam diei clarumque et omnibus e terris conspicuum fuit. Eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam, quo nomine id insigne simulacro capitis eius, quod mox in foro consecravimus, adiectum est* (*Nat.* 2, 94)³⁷⁷. Queste sono le parole che Augusto disse davanti ai Romani, ma, nel cuore, sapeva che quella stella era nata per lui e viceversa. L'autore afferma anche che quel prodigio è stato la salvezza per il mondo. Come si può notare, Plinio riporta il fenomeno celeste del tempo di Augusto e sembra prestarvi fede (nonostante non creda che il destino sia scritto nelle stelle), infatti afferma: *Et, si verum fatemur, salutare id terris fuit*³⁷⁸ (*Nat.* 2, 94). Cerca, subito dopo, di fornire una spiegazione: alcuni credono che anche quelle stelle siano permanenti, che percorrano la propria orbita e

³⁷⁵ Quintiliano, *Istituzione oratoria*, volume I, a cura di Simone Beta ed Elena D'Incerti Amadio, Mondadori, Milano, 2007 [1997]. Il testo latino è a p. 136. «Se Nicia in Sicilia avesse saputo cos'erano queste cose, non avrebbero perso, disorientato da un'analoga forma di paura, il miglior esercito degli Ateniesi: e così Dione, quando andò a rovesciare la tirannide di Dionigi, non sarebbe stato spaventato da un fenomeno simile. Tralasciamo pure le applicazioni belliche della geometria, e soprassediamo sul fatto che Archimede da solo riuscì a prolungare l'assedio di Siracusa» (trad. di S. Beta e E. D'Incerti Amadio).

³⁷⁶ Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 263, § 93, nota 1.

³⁷⁷ «Proprio nei giorni in cui si tenevano i miei giochi, una stella chiamata fu avvistata per sette giorni nella zona del cielo che volge a settentrione; spuntava verso l'undicesima ora del giorno, ed è stata luminosissima e visibile da ogni terra. Questa stella, secondo l'opinione popolare, indicava che l'anima di Cesare era stata accolta tra gli dei immortali; pertanto il simbolo della cometa fu aggiunto al busto di Cesare che poco dopo consacrammo nel Foro» (trad. di A. Barchiesi).

³⁷⁸ «E, se lo riconosciamo come veritiero, ciò fu una salvezza per il mondo» (trad. mia).

che si possano vedere quando il sole si allontana da loro; altri pensano che esse si generino grazie all’incontro di umidità e di una sostanza infuocata, ecco perché si dissolvono.

Nei capitoli 25-27, Plinio tratta ancora di vari fenomeni celesti: le “fiaccole” che si vedono solo quando cadono dal cielo³⁷⁹ si dividono in due tipologie (le “lampade”, che creano lunghe scie dove solo la parte anteriore sta bruciando; i “bolidi”, che bruciano interamente e presentano quindi una scia ancora più lunga); le “travi” che i Greci chiamano *δοκὸς*; inoltre si genera nel cielo uno squarcio chiamato *chasma*. Ma il fenomeno che produce negli uomini più paura è quello dell’incendio che cade sulla terra dal cielo, come quello che accadde nel 349 a.C., quando il re Filippo attaccava la Grecia. Dopo che Plinio ha spiegato tutti questi fenomeni, fornisce anche un suo pensiero esplicito (*Nat.* 2, 97):

*Atque ego haec satis temporibus naturae vi, ut cetera, arbitror existere, non, ut plerique, variis de causis, quas ingeniorum acumen excogitat; quippe ingentium malorum fuere praenuntia, sed ea accidisse non quia haec facta sunt arbitror, verum haec ideo facta quia incasura erant illa [...]*³⁸⁰.

Plinio crede che tutti questi fenomeni che scatenano l’immaginazione del popolo siano prodotti dalla natura. Di certo, afferma l’autore, sembrano preannunciare dei disastri, ma non è così: gli eventi non si sono verificati perché ci sono stati questi fenomeni che li avevano annunciati; ma essi si sono generati perché i fatti stavano per accadere. Essendo dei fenomeni celesti rari, non è facile studiarli e trarne delle ipotesi sulla loro origine. Plinio cerca di spiegare razionalmente la nascita di questi fenomeni celesti: essi non sono da considerare come eventi magici, ma sono il prodotto della forza della natura, che li genera. Di conseguenza, non possono essere annunciatori del futuro, ma al contrario si generano proprio perché fatti terribili sono in procinto di accadere. Secondo una prospettiva emica, quindi, Plinio esclude che questi fenomeni celesti delle meteoriti siano da considerare magici e divinatori, ma fornisce una spiegazione che noi moderni, secondo una prospettiva etica, classificheremmo nella sfera delle credenze di astrologia: questi fenomeni del cielo non possono essere causati da un evento negativo che sta per accadere sulla terra. Se Plinio dimostra molta razionalità nel rifiutare le credenze del suo tempo, fornisce però una

³⁷⁹ Il fenomeno sarebbe stato osservato da Germanico Cesare, il figlio di Claudio, fatto assassinare da Nerone e da Agrippina nel 55 d.C. Quindi, la fiaccola avrebbe rappresentato un’anticipazione della sua morte violenta. Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 265, § 96, nota 1.

³⁸⁰ «Ora, io penso che tutti questi eventi sorgono in tempi prefissati per forza naturale, come del resto ogni altra cosa, e non hanno quindi (come la maggioranza ritiene) motivazioni svariate, che si possono escogitare aguzzando la mente; è vero che sono stati forieri di grandiosi disastri, ma io stimo non che i fatti siano accaduti perché quelle manifestazioni li avevano anticipati, ma, all’opposto, che i fenomeni sono nati perché i fatti stavano per verificarsi» (trad. di A. Barchiesi).

spiegazione non accettabile, che ci rivela come sia “figlio” della sua epoca, un periodo dove ancora la razionalità si confonde con le credenze popolari astrologiche e dove, ancora una volta, non si riesce a distinguere nettamente il confine tra cosmologia e magia.

Ai capitoli 57-60, Plinio tratta ancora di particolari fenomeni celesti. Nel cap. 57, tratta di una pioggia di latte e di sangue, che si sarebbe verificata nel 114 a.C.; una pioggia di carne nel 461 a.C., che non si decomponeva; una pioggia di ferro colpì la Lucania, gli aruspici infatti aveva previsto delle ferite che provenivano dal cielo: l'anno successivo Marco Crasso venne sconfitto dai Parti; nel 50 a.C., piovve lana nel territorio di Conza, dove Tito Annio Milone fu ucciso. Mentre questo personaggio veniva processato, si verificò una pioggia di mattoni cotti³⁸¹. Nel capitolo 59, Plinio racconta che Anassagora di Clazomene, nell'anno 467-66 a.C., riuscì a prevedere quando un sasso sarebbe caduto dal sole sulla terra: si tratta di una pietra abbastanza grande e bruciata, che cadde presso Egospotami, in Tracia. A questo punto, Plinio afferma che chi presta fede a questa previsione dovrà credere che la divinazione di Anassagora è stata un miracolo più grande, che la comprensione della natura si sia dissolta e che tutto sia confuso (se si ritiene addirittura che il sole sia una pietra).

Plinio sembra non credere a tutti i fenomeni sopradescritti dato che commenta *decidere tamen crebro non erit dubium*³⁸² (Nat. 2, 150). Con questa frase, l'autore sembra rifiutare le credenze sulle diverse piogge di latte, di sangue, di lana e di mattoni, ma confermare che non sia da escludere che i sassi possano cadere dal cielo. Di sicuro crede a questo ultimo fatto in quanto ne ha visto uno nella terra dei Voconzi, nella Gallia Narbonese, che era caduto qualche tempo prima. Nel capitolo 60, il naturalista tratta il fenomeno dell'arcobaleno e scrive chiaramente (Nat. 2, 150):

*Arcus vocamus extra miraculum frequentes et extra ostentum. Nam ne pluvios quidem aut serenos dies cum fide portendunt*³⁸³.

Plinio non considera l'arcobaleno un evento miracoloso o che predice il futuro, d'altra parte esso non riesce nemmeno a preannunciare se ci sarà la pioggia o il sole. Il naturalista cerca di spiegare il fenomeno dell'arcobaleno spiegando che si genera quando il raggio del sole penetra in una nube concava e, spezzandosi, si formano una molteplicità di colori grazie

³⁸¹ Tito Annio Milone era stato processato in quanto accusato di aver assassinato Clodio Pulcro e morì nella battaglia di Conza nel 48 a.C. Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 297, § 147, nota 2.

³⁸² «Tuttavia che spesso cadano [dei sassi], non sarà da mettere in dubbio» (trad. mia).

³⁸³ «Noi chiamiamo “arcobaleno” un fenomeno frequente, che non è né un miracolo, né un rivelatore del futuro. Infatti essi non predicono neppure i giorni piovosi o quelli sereni con sicurezza» (trad. mia).

all'incontro della nuvola, del fuoco e dell'aria. Aristotele scrisse nei *Meteorologica* (III, 2, 372 a 26):

καὶ μεθ' ἡμέραν μὲν ἶρις γίγνεται, νύκτωρ δ' ἀπὸ σελήνης, ὥς μὲν οἱ ἀρχαῖοι ᾤοντο, οὐκ ἐγίγνετο· τοῦτο δ' ἔπαθον διὰ τὸ σπάνιον· ἐλάνθανε γὰρ αὐτούς· γίγνεται μὲν γάρ, ὀλιγάκις δὲ γίγνεται. τὸ δ' αἴτιον ὅτι τ' ἐν τῷ σκότει λανθάνει τὰ χρώματα, καὶ ἄλλα πολλὰ δεῖ συμπεσεῖν, καὶ ταῦτα πάντα ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ τοῦ μηνός· ἐν τῇ πανσελήνῳ γὰρ γενέσθαι ἀνάγκη τὸ μέλλον ἔσεσθαι, καὶ τότε ἀνατελλούσης ἢ δυσούσης· διόπερ ἐν ἔτεσιν ὑπὲρ τὰ πεντήκοντα δις ἐνετόχομεν μόνον³⁸⁴.

Aristotele ha affermato che gli arcobaleni si sono verificati anche di notte, questo accadrebbe al trentesimo giorno lunare³⁸⁵. Però, Plinio sembra non credere a questa notizia, in quanto l'arcobaleno sarebbe un fenomeno esclusivamente diurno. Nel paragrafo 151, il naturalista spiega la loro frequenza ed il loro numero massimo in base al periodo dell'anno. Ancora una volta, si può vedere come egli scriva un fenomeno celeste come quello dell'arcobaleno, relegato a quell'epoca nella sfera magico-astrologica, e come cerchi di interpretarlo, non solo rifiutando le credenze sui miracoli e sulle indicazioni del futuro che si credeva che esso fornisse, ma anche dando una spiegazione razionale di tale fenomeno.

Talvolta, Plinio racconta gli avvenimenti come si sono verificati senza dare un commento personale, ma affermando che ognuno può pensare quello che vuole. Si tratta del caso dei terremoti. In *Nat.* 2, 191-92, il naturalista racconta che le dottrine dei Babilonesi ritenevano che i terremoti fossero influenzati dagli astri, in particolare da Saturno, Giove e Marte. Aggiunge anche che *si credimus*, in questo ambito si riteneva che Anassimandro di Mileto avesse una grandissima capacità divinatoria. Si dice infatti che quest'ultimo avvisò gli Spartani che stava per arrivare un terremoto: esso si verificò subito dopo. Il fatto è riportato anche da Cicerone, nel *De divinatione* (I, L, 112):

Multa medici, multa gubernatores, agricolae etiam multa praesentiunt, sed nullam eorum divinationem voco, ne illam quidem, qua ab Anaximandro physico moniti Lacedaemonii sunt, ut urbem et tecta linquerent armatique in agro excubarent, quod terrae motus instaret, tum

³⁸⁴ Aristotele, *Meteorologia*, a cura di Lucio Pepe, Bompiani, Milano, 2003. «E l'arcobaleno si verifica di giorno, mentre gli antichi credevano che non si verificasse di notte in dipendenza della luna; ma è la rarità del caso che ha indotto tale convinzione: esso infatti sfuggiva loro, perché si verifica, ma raramente. La causa è che nell'oscurità i colori sono indistinti, ed inoltre devono verificarsi molte altre condizioni, e tutte in un solo giorno del mese: è necessario infatti che capitino con la luna piena perché si verifichi, e quando essa si leva e tramonta; perciò anche ci è capitato di vederlo solo due volte in più di cinquanta anni» (trad. di L. Pepe).

³⁸⁵ Qui Plinio si sbaglia in quanto riporta che Aristotele scrive che l'arcobaleno notturno appare ogni 300 lunazioni (*quod tamen fatetur idem non nisi trecentesima luna posse*, *Nat.* 2, 150), ma il filosofo greco parla di 30 lunazioni. Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 299, § 150, nota 4.

*cum et urbs tota corruiet et e monte Taygeto extrema [montis] quasi puppis avolsa est. Ne Pherecydes quidem, ille Pythagorae magister, potius divinus habebitur quam physicus, quod, cum vidisset haustam aquam de iugi puteo, terrae motus dixit instare*³⁸⁶.

Anche Plinio, subito dopo aver parlato di Anassimandro, cita Ferecide come Cicerone³⁸⁷. Il maestro di Pitagora avrebbe avvisato i cittadini di un terremoto imminente mentre stava recuperando l'acqua da un pozzo. Plinio dubita della veridicità dei racconti (anche se non lo esplicita) e scrive (*Nat.* 2, 192):

*Quae si vera sunt, quantum a deo tandem videri possunt tales distare, dum vivant? Et haec quidem arbitrio cuiusque existimanda relinquuntur: ventos in causa esse non dubium reor*³⁸⁸.

Se si presta fede a questi fatti, qual è la differenza tra l'uomo e le divinità? Non è una domanda semplice e Plinio preferisce non rispondere, relegando al singolo lo sviluppo di un'opinione. Più che l'influenza degli astri, il naturalista crede che la causa dei terremoti vada ricercata nei venti. Ancora una volta, Plinio cerca di percorrere non la strada delle credenze magico-astrologiche, ma quella della razionalità. Una razionalità che fa sì che il confine tra magia e cosmologia sia sempre labile: infatti, in *Nat.* 2, 196, afferma che un chiaro segno che preannuncia il terremoto è la presenza delle nubi sottili e a strisce nel cielo. Infine, Plinio, in *Nat.* 2, 208, parla di caverne profetiche che permettono di prevedere il futuro, come l'oracolo di Delfi.

Si può concludere quindi che Plinio non crede che i destini degli uomini siano scritti nelle stelle, ma sembra che egli attribuisca a queste un'influenza importante, in quanto afferma che la loro natura è eterna e che gli astri si legano nel tessuto del mondo³⁸⁹.

³⁸⁶ Cicerone, *Della divinazione*, p. 88 per il testo latino. «Molte previsioni giuste le fanno i medici, molte i naviganti, molte anche i contadini, ma nessuna di esse io chiamo divinazione: nemmeno quella famosa previsione con cui il filosofo della natura Anassimandro avvertì gli spartani di lasciare la città e le case e vegliare armati nei campi, poiché era imminente un terremoto: e in realtà tutta la città fu rasa al suolo e il contrafforte estremo del monte Taígeto fu divelto come la poppa di una nave. Nemmeno Ferècide, il famoso maestro di Pitagora, dovrà essere considerato come un profeta anziché come un filosofo della natura, per aver detto che erano imminenti dei terremoti dopo che ebbe esaminato dell'acqua attinta da un pozzo perenne» (Trad. di S. Timpanaro). Cfr. *Storia naturale*, volume I, p. 325, § 191, nota 2.

³⁸⁷ Proprio il susseguirsi delle due citazioni, fa presupporre che Plinio abbia attinto le notizie da Cicerone, anche se, nell'indice del libro II, dove riporta le fonti romane e straniere, l'oratore non è citato. Ipotizzo comunque che egli sia stata la sua fonte in quanto c'è un legame tra i due testi: essi infatti riportano il medesimo argomento con due autori, Anassimandro e Ferecide, citati uno di seguito all'altro nello stesso ordine.

³⁸⁸ «Se queste notizie sono vere, che distanza si dovrà mettere tra la divinità e uomini del genere, anche mentre sono in vita? Ma lasciamo pure all'esame personale di ciascuno questi fatti: ciò che, ne sono convinto, non è da porre in dubbio è che i venti sono all'origine del fenomeno» (trad. di A. Barchiesi).

³⁸⁹ «*Arcana mundi*», volume II, p. 145.

3.3.3 L'astrologia in altri autori della letteratura classica

Nel corso del tempo si sviluppò anche una semplificazione dell'astrologia che portò ad una sua banalizzazione e a fraintendimenti. Un esempio è costituito dal *Satyricon* di Petronio. Nel capitolo 39, Trimalchione, dopo aver imbastito un lauto banchetto, cerca di impressionare i commensali con le portate e con i discorsi. L'autore scrive (cap. 39):

«*Hoc vinum – inquit – vos oportet suave faciatis. Pisces natere oportet. Rogo, me putatis illa cena esse contentum, quam in theca repositarii videratis? “Sic notus Ulixes?” Quid ergo est? Oportet etiam inter cenandum philologiam nosse. [...] Caelus hic, in quo duodecim dii habitant, in totidem se figuras convertit, et modo fit Aries. Itaque quisquis nascitur illo signo, multa pecora habet, multum lanae, caput praeterea durum, frontem expudoratam, cornum acutum. Plurimi hoc signo scholastici nascuntur et arietilli». Laudamus urbanitatem mathematici; itaque adiecit: «Deinde totus caelus Taurulus fit. Itaque tunc calcitrosi nascuntur et bubulci et qui se ipsi pascunt. In Geminis autem nascuntur bigae et boves et colei et qui utrosque parietes linunt. In Cancro ego natus sum. Ideo multis pedibus sto, et in mari et in terra multa possideo; nam cancer et hoc et illoc quadrat. Et ideo iam dudum nihil super illum posui, ne genesim meam premerem. In Leone cataphagae nascuntur et imperiosi; in Virgine mulieres et fugitivi et compediti; in Libra laniones et unguentarii et quicumque aliquid expendunt; in Scorpione venenarii et percussores; in Sagittario strabones, qui holera spectant, lardum tollunt; in Capricorno aerumnosi, quibus prae mala sua cornua nascuntur; in Aquario copones et cucurbitae; in Piscibus obsonatores et rhetores. [...]»³⁹⁰.*

Il liberto riporta nel suo discorso anche una frase, forse diventata proverbiale, scritta da Virgilio e pronunciata dal personaggio di Laocoonte: “*sic notus Ulixes?*”³⁹¹. Trimalchione fa un discorso in cui recupera i diversi segni zodiacali e specifica le caratteristiche della

³⁹⁰ Petronio, *Satyricon*, a cura di Vincenzo Ciaffi, Einaudi, Torino, 2003. «“A questo vino – disse – voi bisogna che gli facciate onore. I pesci bisogna che nuotino. Sentiamo un po’, credete che a tavola io mi accontenti di quel che avete visto sul coperchio dell’alzata? “così Ulisse vi è noto?”. E allora? Anche mentre si è a tavola bisogna far della cultura. [...] Il cielo qui presente, in cui abitano i dodici dei, si trasforma in altrettante figure. Ed ecco diventa Ariete. Perciò chi nasce sotto quel segno ha molte pecore, molta lana, in più una testa dura, una faccia di bronzo, le corna sempre ritte. Nascono in gran copia sotto quel segno i maestri di scuola e i loro montoncelli”. Applaudiamo l’astrologo per la gentile allusione. E lui continua: “Poi tutto il cielo diventa Torello. Perciò nascono allora gli scontrosi, e i bifolchi, e quelli che bastano a sé. Sotto i Gemelli poi sono le bighe a nascere, e i buoi, e i coglioni, e quelli che tengono il piede in due staffe. Sotto il Cancro ci sono nato io. Ragion per cui mi reggo su molti piedi e molto posseggo per terra e per mare, ché al granchio quadra qui come là. Ed è per questa ragione che da tempo lì sopra non ci faccio metter niente, per non aver pesi sulla mia genesi. Sotto il Leone nascono i mangioni e i prepotenti; sotto la Vergine le femminucce, e gli schiavi che scappano, e quelli che finiscono in ceppi; sotto la Libra i beccai, e i profumieri, e quanti vendono a peso; sotto lo Scorpione gli avvelenatori e i sicari; sotto il Sagittario gli occhitorti, che guardano la verdura, ma pescano il lardo; sotto il Capricorno i poveretti, cui per i guai loro vengono le corna; sotto l’Acquario i tavernieri e gli zucconi; sotto i Pesci i cuochi e i retori» (trad. di V. Ciaffi).

³⁹¹ Ibidem, p. 271, nota 1. Il riferimento è in *Aen.* II, 44.

personalità di ciascun individuo nato sotto questi ultimi. Riporta una sorta di esempi circolari in quanto con il segno dell'Ariete nascono i maestri di scuola, mentre sotto i Pesci i retori. Iniziare con i segni di testa era un segno di riguardo che Trimalchione ha avuto verso gli ospiti più importanti, per questo motivo è subito applaudito³⁹². Inoltre, i nati sotto il segno del Cancro si arricchiscono³⁹³, ecco perché Trimalchione afferma di possedere molti beni sia per terra che per mare. Il liberto parla anche di occhitorti in quanto il Sagittario veniva rappresentato con due volti che, visti di profilo, davano l'impressione che gli occhi fossero strabici³⁹⁴. Forse è possibile che questo tipo di astrologia venisse ampiamente praticata nell'antichità³⁹⁵, ma si tratta in ogni caso di una forma di banalizzazione e di parodia degli astrologi più professionali. Si può concludere quindi che Petronio ha ripreso parodicamente l'astrologia seria del mondo antico, forse facendo intendere che questa scienza appartenga più alla sfera delle credenze popolari e a quella magico-superstiziosa.

Gli antichi si chiedevano se le predizioni astrologiche fossero veritiere o meno, è il caso di Tacito che, nel VI libro degli *Annali* ci trasmette una vicenda molto particolare che accadde sotto l'impero di Tiberio (*ann.* 6, 21):

*Igitur Thrasullus, isdem rupibus inductus, postquam percunctantem commoverat, imperium ipsi et futura sollerter patefaciens, interrogatur an suam quoque genitalem horam comperisset, quem tum annum, qualem diem haberet. Ille, positus siderum ac spatia dimensus, haerere primo, dein pavescere, et, quantum introspiceret, magis ac magis trepidus admirationis et metus, postremo exclamat ambiguum sibi ac prope ultimum discrimen instare*³⁹⁶.

La vicenda che riporta Tacito riguarda il problema della credenza negli oroscopi che venivano letti dagli astrologi. L'imperatore Tiberio non era sicuro che ciò che gli era stato predetto fosse veritiero, ragion per cui decise di mettere alla prova il proprio astrologo: se egli avesse previsto che quel giorno lui avesse voluto ucciderlo allora ciò avrebbe significato che ci si poteva fidare delle predizioni. Ecco perché Tiberio gli chiese di leggere anche il suo

³⁹² Ibidem, p. 271, nota 3.

³⁹³ Ibidem, p. 271, nota 4.

³⁹⁴ Ibidem, p. 271, nota 6.

³⁹⁵ «*Arcana mundi*», volume II, p. 145.

³⁹⁶ Tacito, *Annali*, volume I, a cura di Lidia Pighetti, Mondadori, Milano, 2007 [1994], pp. 504-05. «Trasillo dunque era stato condotto presso Tiberio attraverso gli stessi passaggi dirupati e, interrogato da lui, lo aveva fortemente colpito predicendogli abilmente l'impero e la sua sorte futura, per cui il principe gli chiese se avesse letto anche il proprio oroscopo e come si presentasse per lui quell'anno, anzi quel giorno stesso. Quello, dopo aver misurato le posizioni e le distanze reciproche degli astri, ebbe dapprima un momento di esitazione, poi parve sgomento e sempre più agitato dalla sorpresa e dalla paura quanto più proseguiva nell'esame. Infine proclamò che si sentiva minacciato da un oscuro e forse mortale pericolo» (trad. di L. Pighetti).

oroscopo. Una volta predetto il proprio pericolo, l'imperatore lo abbracciò, gli credette come se fosse un oracolo e lo fece entrare nella cerchia di amici più ristretta. Grazie a questa vicenda, Tacito ricava un importante spunto di riflessione (*ann.* 6, 22):

*Sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur. Quippe sapientissimos veterum quique sectam eorum aemulantur diversos reperies, ac multis insitam opinionem non initia nostri, non finem, non denique homines dis curae; ideo creberrime tristia in bonos, laeta apud deteriores esse. Contra alii fatum quidem congruere rebus putant, sed non e vagis stellis, verum apud principia et nexus naturalium causarum; ac tamen electionem vitae nobis relinquunt, quam ubi elegeris, certum imminantium ordinem. [...] Ceterum plurimis mortalium non eximitur quin primo cuiusque ortu ventura destinentur, sed quaedam secus quam dicta sint cadere fallaciis ignara dicentium; ita corrumpi fidem artis, cuius clara documenta et antiqua aetas et nostra tulerit*³⁹⁷.

Come si può notare, Tacito, grazie all'evento riportato nel capitolo 21, riflette sul destino umano, chiedendosi se sia già stato stabilito e scritto e se gli dei si curino o meno delle vicende umane. Infatti, le opinioni dei filosofi dell'antichità divergono tra chi afferma che le divinità non si interessano degli uomini e, di conseguenza, talvolta le persone buone sono colpite da sventure; altri sostengono invece che vi sia una legge del fato che non è scritta negli astri, ma nel processo di causalità (come pensavano gli Stoici). Tacito ritiene che una volta intrapresa una scelta di vita, ne derivino diverse conseguenze in conformità con la strada intrapresa. In ogni caso, lo storico ritiene che gli uomini tendono a credere che la sorte di ognuno di loro venga definita dal destino e se ciò che viene predetto risulta errato, ciò è dovuto all'astrologo che forse più che lettore degli astri è un ciarlatano. In questo modo l'astrologia, dice lo storico, perde di credibilità. Questo esempio mostra come anche gli autori

³⁹⁷ Ibidem, pp. 504-07. «Quanto a me, nell'udire questi fatti e altri del genere, sono indotto a domandarmi se le vicende umane siano governate dal destino e da una necessità immutabile o dal capriccio del caso. Infatti si troverà che i più grandi filosofi dell'antichità e i loro attuali seguaci hanno in proposito opinioni discordanti. Molti hanno la ferma convinzione che gli dei non si curino né della nostra origine né della nostra fine né, in generale, della vita degli uomini: perciò così spesso ai buoni toccano le sventure, mentre i malvagi hanno successo e prosperità. Altri, invece, ritengono che gli eventi si svolgano in modo conforme a una legge fatale che però non dipende dal corso degli astri, ma è insita nelle cause prime e nel naturale processo di causalità. Tuttavia essi lasciano a noi la scelta del genere di vita, a cui, una volta che sia fatta, consegue una serie inevitabile di eventi determinati. [...] Del resto la maggior parte degli uomini non vuol rinunciare all'idea che la sorte di ognuno sia stabilita dal destino sin dalla nascita e che, se in certi casi le predizioni vengono smentite, ciò derivi dalla ciarlataneria di quanti predicono cose che non sanno: così – dicono – perde credibilità un'arte nobilitata da tanti illustri esempi dell'antichità e dei nostri giorni» (trad. di L. Pighetti).

più colti, come Tacito, non sappiano bene a quale credenza dare fiducia, e quale teoria sia da considerarsi magica.

Luck³⁹⁸ scrive che è possibile che numerose persone credessero nell'astrologia nel I secolo d.C. Gli imperatori non avevano problemi a bandire i maghi, gli astrologi e i filosofi anche per ragioni di natura politica. Riuscire a rappresentare il percorso del sole e degli astri grazie all'impiego di complessi calcoli matematici era, per gli antichi, una testimonianza dell'esistenza di una matematica superiore insita nell'universo o forse nella divinità che era in grado di tenere sotto controllo tutto ciò che c'era sulla terra e nel cielo. I dati storiografici presentano anche documenti inerenti ad eventi celesti particolari, che venivano interpretati come *omina* e *portenta*. Si credeva quindi che ci fossero dei legami tra gli esseri umani e i fenomeni celesti: la morte di Giulio Cesare era stata preannunciata da numerosi presagi. Così Tito Livio, Lucano e altri scrittori volevano ricordare questi presagi e prodigi celesti e li riportavano nelle loro opere, come una sorta di segnali che avrebbero anticipato il verificarsi di una catastrofe, come, ad esempio, una guerra civile³⁹⁹.

Tertulliano non voleva che i cristiani consultassero gli astrologi in quanto era convinto che l'astrologia fosse stata inventata dagli angeli caduti dal cielo. Anche se, secondo lui, i Magi erano stati degli astrologi, questo non era sufficiente a rendere l'astrologia degna di essere praticata. Tertulliano credeva che chiunque la praticasse dopo la venuta di Cristo sarebbe stato punito dall'ira di Dio. Inoltre, ai suoi tempi, c'era una legge romana che proibiva agli astrologi di entrare Roma⁴⁰⁰.

Anche Marco Manilio, autore degli *Astronomica*, come Plinio, tratta dei destini degli uomini scritti nelle stelle. Si confronterà il suo pensiero con quello del naturalista. Si è detto, nel paragrafo 3.2.2, che Plinio non crede che la sorte degli uomini sia scritta negli astri, così come lo splendore e la brillantezza di questi non sono direttamente proporzionali alla qualità della vita degli uomini. Manilio, relativamente al destino degli esseri umani, scrive (*manil.* 1, 40-65):

Et natura dedit uires seque ipsa reclusit 40
regalis animos primum dignata mouere
proxima tangentis rerum fastigia caelo,
qui domuere feras gentes oriente sub ipso,

³⁹⁸ «*Arcana mundi*», volume II, pp. 155-56. Per Tacito si vedano anche le pp. 154-55.

³⁹⁹ Ibidem, p. 156.

⁴⁰⁰ L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* I-VIII, New York, 1923-58, I pp. 462 e ss., citato in «*Arcana mundi*», volume II, p. 148.

*quas secat Euphrates, in quas et Nilus inundat,
qua mundus redit et nigras super euolat urbes. 45
Tum qui templa sacris coluerunt omne per aeuum
delectique sacerdotes in publica uota
officio uinxere deum; quibus ipsa potentis
numinis accendit castam praesentia mentem,
inque deum deus ipse tulit patuitque ministris. 50
Hi tantum mouere decus primique per artem
sideribus uidere uagis pendentia fata.
Singula nam proprio signarunt tempora casu,
longa per assiduas complexi saecula curas:
nascendi quae cuique dies, quae uita fuisset, 55
in quas fortunae leges quaeque hora ualeret,
quantaque quam parui facerent discrimina motus.
Postquam omnis caeli species, redeuntibus astris,
percepta, in proprias sedes, et reddita certis
fatorum ordinibus sua cuique potentia formae, 60
per uarios usus artem experientia fecit
exemplo monstrante uiam, speculataque longe
deprendit tacitis dominantia legibus astra
et totum aeterna mundum ratione moueri
fatorumque uices certis discernere signis⁴⁰¹. 65*

⁴⁰¹ Manilio, *Il poema degli astri*, volume I, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 2001 [1996], pp. 10-13. «E la natura stessa ne fornì le forze e spontaneamente si dischiuse, / degnandosi di sollecitare per prime regali menti / che sfioravano vertiginose altezze ai limiti dei cieli, / che soggiogarono genti selvagge là dove proprio è l'oriente, / quelle che solca l'Eufrate, e quelle su cui il Nilo trabocca, / per cui ritorna il sistema delle stelle e trascorre al di sopra di brune città. / Allora coloro che per il tempo intero della vita ebbero sacra cura dei templi, / sacerdoti eletti per pregare a nome del pubblico bene, / avvinsero Dio col loro zelo: ad essi infiammò gli animi puri / la diretta presenza della potenza divina, / e Dio stesso li levò fino a Dio e s'aperse ai suoi ministri. / Costoro soltanto dettero impulso all'onorata sapienza e primi con l'arte / loro videro il fato imminente dal vagare dei pianeti. / Contrassegnarono essi infatti i tempi degli individui con i relativi accidenti, / per il corso di lunghe generazioni assorti in assidui studi: / quale fosse il dì natale di ciascuno, quale ne fosse stata la vita, / quali regole di destino determinasse ciascun'ora, / quanto grandi le differenze provocate da minimi spostamenti. / Poi che ogni aspetto del cielo fu ben percepito, al ritornare degli astri, / alle sedi loro proprie, e restituita a determinate / categorie di destini la potenza specifica d'ogni figura celeste, / attraverso molteplici pratiche l'esperienza creò l'arte, / additando con esempi il cammino e, osservando lontano, / colse le leggi segrete della dominazione degli astri / e che nel suo insieme era mosso il cosmo da una logica eterna / e che con predisposti segnali distingueva l'alternanza dei fati» (trad. di R. Scarcia).

In questi versi, Manilio afferma che coloro che studiarono il cielo per primi erano stati i sacerdoti e i re della Mesopotamia e dell'Egitto. Sono loro che videro il destino degli uomini nel moto dei pianeti. In questo modo si poterono determinare diverse informazioni: il giorno di nascita, la durata della vita e via dicendo. Un minimo cambiamento dei pianeti avrebbe potuto provocare grandi mutamenti nei destini degli uomini. Così il continuo studiare questi aspetti fece sì che nacque l'arte di leggere il cielo per scorgervi i segni futuri della vita umana. Come si può notare, Manilio riporta una tradizione che anche Plinio riprende, ma alla quale quest'ultimo non credeva (cfr. § 3.2.2).

Ai versi 73-112, Manilio ricorda come, con il passare del tempo, le tecniche dell'uomo divennero sempre più sofisticate: così i campi furono coltivati; i naviganti intrapresero la strada del mare e scoprirono nuove terre; si apprese come consultare i segni mandati dalle divinità e a leggere le viscere; a uccidere i serpenti grazie alla magia delle parole; a trasformare le notti in giorni e viceversa; ad interagire con gli spettri. Ai versi 106-112 scrive:

*Quae postquam in proprias deduxit singula causas,
uicinam ex alto mundi cognoscere molem
intendit totumque animo comprehendere caelum,
attribuitque suas formas, sua nomina signis,
quasque uices agerent certa sub sorte moueri,
sideribus uario mutantibus ordine fata*⁴⁰².

Questo passo ribadisce ciò che è stato detto prima: con il tempo il cielo venne studiato e le costellazioni ricevettero i nomi, per cercare di capire il destino dell'uomo scritto nelle stelle.

All'interno del II libro degli *Astronomica*, Manilio sostiene che il pronostico si può fare. Ai versi 82-149, egli spiega che dio e la ragione controllano gli uomini dalle costellazioni: che sia effettivamente così, l'autore afferma che bisogna semplicemente fidarsi. Ai versi 87-95 scrive:

*Nec nimis est quaerenda fides: sic temperat arua
caelum, sic uarias fruges redditque rapitque,
sic pontum mouet ac terris immittit et aufert,
atque haec seditio pelagus nunc sidere lunae*

⁴⁰² Il testo latino e la traduzione si trovano alle pp. 16-17. «Dopo che ebbe ridotto alle cause sue proprie ciascuno di questi fatti,/ si affissò a conoscere dall'alto la mole del cosmo/ circostante e a impadronirsi con la mente della totalità del cielo,/ e attribui il loro disegno, i loro nomi alle costellazioni,/ prese nota del loro avvicinarsi secondo una sorte assegnata/ e che tutto si muoveva a seconda dell'impulso ed ell'assetto del cosmo,/ perché le stelle nel variare la loro disposizione mutano i destini» (trad. di R. Scarcia).

*mota tenet, nunc diuerso stimulata recessu,
nunc anni spatium Phoebum comitata uolantem;
sic summersa fretis, concharum et carcere clausa,
ad lunae motum uariant animalia corpus
et tua damna, tuas imitantur, Delia, uires⁴⁰³;*

E aggiunge (105-108):

*Quis dubitet post haec hominem coniungere caelo,
cui uires natura dedit linguamque capaxque
ingenium uolucrumque animum, quem denique in unum
descendit deus atque habitat seque ipse requirit⁴⁰⁴?*

Secondo Manilio non si può negare che ogni uomo sia legato al cielo. In seguito, afferma anche che il destino ultimo è già stato fissato e non si può cambiare. Le cose celesti si possono conoscere solo perché è stato concesso dal cielo: se la natura non avesse conferito agli animi umani gli occhi divini, questi non avrebbero potuto conoscere le terre e i mari e tutto ciò che essi celano. Quindi, la credenza e la posizione dell'autore si possono riassumere in questi suoi versi (vv. 129-31):

*Sed, ne circuitu longo manifesta probentur,
ipsa fides operi faciet pondusque fidemque;
nam neque decipitur ratio nec decipit umquam⁴⁰⁵.*

Dunque, egli ritiene che una scienza non è mai ingannata e mai inganna. Interviene anche sul tema della Fortuna e sostiene che non si può osare ritenere non veritiero una sentenza espressa dalla Fortuna stessa. Si può notare come Plinio e Manilio abbiano delle visioni opposte.

Manilio continua il discorso sul destino ai vv. 788-840, dove spiega che l'asse del meridiano e dell'orizzonte tagliano la ruota zodiacale formando quattro angoli. Si creano così rispettivamente il *Medium Coeli* e l'*Imum Coeli* individuati grazie al taglio del meridiano,

⁴⁰³ Ibidem, pp. 102-05. «Né va troppo cercata la garanzia di ciò: così tempera il cielo/ i seminati, così concede e toglie i differenziati raccolti,/ così suscita le maree che distende e fa ritrarre dalle coste,/ e questa sollevazione s'impadronisce degli oceani ora indotta/ dall'astro lunare, ora stimolata da una differente distanza,/ ora quale scorta al volo di Febo nello spazio di un anno;/ così sommersi dalla risacca e chiusi dal carcere delle conchiglie/ variano certi esseri le dimensioni del corpo secondo il moto della luna/ e imitano, o Delia, il tuo consumarti, il tuo irrobustirti» (trad. di R. Scarcia).

⁴⁰⁴ Ibidem, pp. 104-05. «Chi esiterebbe, ciò premesso, a unire in stretto legame al cielo l'uomo,/ cui funzioni di superiore livello diede natura e lingua innata/ intelligenza e mente agile, in cui solo, finalmente Dio/ è disceso e abita e di sé stesso va ricercando?» (trad. di R. Scarcia).

⁴⁰⁵ Ibidem, il testo latino e la traduzione sono alle pp. 108-09. «Ma non c'è bisogno di provare l'evidenza con lunghi giri di frasi:/ la fede ottenuta varrà a dare al nostro lavoro e prestigio e fede./ Ché mai è ingannata una scienza, né mai inganna» (trad. di R. Scarcia).

mentre l'Ascendente ed il Discendente sono stati individuati con il taglio dell'orizzonte: tutti questi angoli incidono nel destino dell'uomo⁴⁰⁶. Il *Medium Coeli* si occupa di definire la dignità e la fama; l'*Imum Coeli* si occupa del controllo del patrimonio; l'Ascendente stabilisce le decisioni riguardo alla vita della persona: l'educazione ricevuta, la futura professione e le abitudini di vita; il Discendente, infine, si occupa del matrimonio, del culto degli dei e degli ultimi anni di vita dell'individuo. Inoltre, ai vv. 841-55, Manilio spiega che gli assi del meridiano e dell'orizzonte dividono la circonferenza dello zodiaco in quattro quadranti che rispecchiano le quattro età vitali: il primo, compreso tra l'Ascendente ed il *Medium Coeli*, riguarda l'infanzia; il secondo, tra il *Medium Coeli* e il Discendente, l'adolescenza; il terzo, tra il Discendente e l'*Imum Coeli*, la maturità; il quarto, tra l'*Imum Coeli* e l'Ascendente, la vecchiaia⁴⁰⁷. Manilio conclude il II libro (vv. 856-970) con una descrizione dell'influenza che i segni zodiacali subiscono dalle diverse case (in tutto dodici).

Anche questo autore, come Plinio, tratta il tema delle comete: egli ritiene che esse siano degli avvertimenti inviati dalle divinità per indicare alcuni avvenimenti come le epidemie, le guerre e i lutti. Infatti, nel libro I afferma (vv. 874-883):

*seu deus instantis fati miseratus in orbem
signa per affectus caelique incendia mittit;
numquam futilibus excanduit ignibus aether,
squalidaque effusi deplorant arua coloni,
et sterilis inter sulcos defessus arator
ad iuga maerentis cogit frustrata iuuenos.
Aut grauibus morbis et lenta corpora tabe
corripit exustis letalis flamma medullis
labentisque rapit populos, totasque per urbes
publica succensis peraguntur fata sepulcris*⁴⁰⁸.

Come esempio di epidemia riporta la peste di Atene che né le preghiere, né la medicina riuscivano a fermare. Spiega poi che le comete annunciano anche i lutti (vv. 892-95):

Talia significant lucentes saepe cometae:

⁴⁰⁶ Cfr. ibidem, p. XCI.

⁴⁰⁷ Cfr. ibidem, p. XCI.

⁴⁰⁸ Il testo latino e la traduzione si trovano in ibidem, pp. 88-89. «sia che il dio, per pietà del fato imminente sul mondo,/ mandi dei segni mediante questi incendi che alterano il cielo:/ mai l'etere suole avvampare per fuochi vani,/ e i contadini piangono sperduti sui campi inariditi/ e l'aratore affranto tra i solchi fatti sterili/ obbliga al giogo frustrato i giovenchi dolenti./ Oppure con gravi epidemie e con lenta consunzione invade/ i corpi una fiamma letale lungo le riarse midolla/ e travolge le genti vacillanti e per le città intiere/ si onorano le pubbliche sventure con fiamme appiccate alle funebri pire» (trad. di R. Scarcia).

*funera cum facibus ueniunt, terrisque minantur
ardentis sine fine rogos, cum mundus et ipsa
aegrotet natura nouum sortita sepulcrum*⁴⁰⁹.

Ma le comete sono in grado anche di preannunciare il sopraggiungere delle guerre sia straniere che civili (Manilio riporta a titolo di esempio la battaglia di Filippi e di Azio). L'autore ricorda l'esempio della battaglia di Teutoburgo, chiamata anche *clades Variana*, dove tre legioni romane (XVII, XVIII e XIX) furono annientate dalle tribù dei Germani. Ma Manilio pensa che la colpa di tutto sia il fatto che le persone non sappiano credere nella veridicità dei segnali celesti. Mentre l'autore sembra fidarsi del fatto che le comete annuncino avvenimenti futuri, si è visto che Plinio riporta l'esempio della cometa che annuncia la fortuna di Augusto e ne parla positivamente, anche se subito dopo ha cercato di dare una spiegazione scientifica o naturale al fenomeno delle comete in generale.

Seneca il Vecchio, nelle *Suasoriae*, in particolare nella IV, riporta un'esercitazione retorica: sta parlando il personaggio Arellio Fusco, che dà un'interpretazione su come considerare le predizioni sul futuro. Seneca scrive (*suas.* 4, 1-3):

*Quis est qui futurorum scientiam sibi uindicet? Nouae oportet sortis is sit qui iubente deo canat, non eodem contentus utero quo imprudentes nascimur; quandam imaginem dei praeferat qui iussa exhibeat dei. [...] Si uera sunt ista, quid ita non huic studio seruit omnis aetas? Cur non ab infantia rerum naturam deosque qua licet uisimus, cum pateant nobis sidera et interesse numinibus liecat? Quid ita <in> inutili desudamus facundia aut periculosis atteritur armis manus? An melius alio pignore quam futuri scientia ingenia surrexerint? Qui vero in media se, ut praedicant, fatorum misere pignora, natales inquirunt et primam aeui horam omnium annorum habent nuntiam; [...] Futura nuntiant: plerosque <diu> dixere uicturos, at nihil metuentis oppressit dies; aliis dedere finem propincum, a tilli superfuere agentes inutilis animas; felices nascentibus annos spoponderunt, at Fortuna in omnem properauit iniuriam. Incertae enim sortis uiuimus: unicuique ista pro ingenio finguntur, non ex fide*⁴¹⁰. [...].

⁴⁰⁹ Il testo e la traduzione si trovano alle pp. 90-91. «Tante sventure spesso certifica il brillare delle comete:/ lutti sopravvengono con quelle fiaccole e minacciano alla terra/ roghi senza fine ardenti, quando il mondo e la stessa/ natura s'ammala e la sorte le assegna questa insolita tomba» (trad. di R. Scarcia).

⁴¹⁰ «*Arcana mundi*», volume II, il testo latino si trova alle pp. 162-64. «Che uomo è colui che rivendica a sé la conoscenza del futuro? Chi formula profezie per volere di un dio deve avere certamente un destino fuori dal comune, non può essere stato rinchiuso nello stesso utero da cui noi, uomini ignoranti, nasciamo; chi riferisce gli ordini di un dio dovrà avere nel suo aspetto qualcosa di divino. [...] Se la scienza profetica è vera, perché non vi si dedicano persone di ogni età? Perché non si comincia a esaminare, per dove ci è concesso, la natura e gli dei fin dall'infanzia, quando ci si mostrano gli astri e ci è lecito essere partecipi del divino? Perché ci affatichiamo invece sull'inutile eloquenza o ci consumiamo le mani con le armi rischiose? Per quale altra prova

Si tratta di un'esercitazione retorica proposta da un maestro rinomato ai suoi discepoli, che tratta il tema dell'astrologia e della divinazione. Il figlio di Seneca il Vecchio in realtà non va contro quest'ultima, ma nutre qualche dubbio contro l'astrologia. Seneca ci riporta un'esercitazione scolastica che parte da uno spunto storico: Alessandro Magno viene dissuaso dall'entrare a Babilonia grazie ai Caldei⁴¹¹. All'interno del testo ci si interroga sulla natura di coloro che fanno le profezie: devono avere un qualcosa di divino per compiere questa capacità. Poi il maestro si chiede il motivo per cui tutti non si dedicano all'astrologia se quest'ultima è una scienza vera: che motivo c'è, infatti, di studiare l'eloquenza quando è di gran lunga più utile conoscere il proprio futuro? Conclude affermando che gli astrologi annunciano l'avvenire ma, così facendo, creano enormi danni: capita infatti che a chi ha una vita corta venga predetto che vivrà a lungo, e così viene colto dalla morte impreparato; viceversa c'è a chi viene predetto che vivrà poco, quando invece vivrà per lunghi anni in preda all'ansia di questa predizione. Come si può notare, anche da questo testo emerge che il tema dell'astrologia, in particolare della sua veridicità, era dibattuto anche a livello scolastico come esercitazione: era quindi una tematica su cui ci si interrogava spesso e riguardo alla quale Plinio il Vecchio aveva cercato di dire il suo pensiero soprattutto nel libro II.

Concludo questo paragrafo con un testo di Tolomeo, per far comprendere come non solo nell'antichità ci fossero studiosi come Plinio che non credevano all'astrologia, ma come vi fossero anche uomini colti che erano meno dubbiosi di altri e che erano molto affascinati in positivo da essa. Il testo di Tolomeo dimostra come l'astrologia fosse praticata e molto diffusa anche nella medicina: i medici infatti interrogavano le stelle per capire quale cura somministrare ad un paziente⁴¹². Tolomeo credeva che l'astrologia fosse praticabile, era però molto complesso leggere gli astri. Nella prima parte della sua opera *Tetrabiblos*, egli si scaglia contro gli imbrogliatori che legando la magia all'astrologia non hanno fatto altro che predizioni errate, contribuendo a diffondere per quest'ultima una fama negativa. Tolomeo scrive nel *Tetrabiblos* (I 3, 17-19):

migliore della conoscenza del futuro gli ingegni potrebbero mettersi in luce? Ma coloro che si sono dedicati, come vanno dicendo, alla conoscenza del fato, studiano accuratamente il giorno in cui si è nati e considerano la prima ora di vita rivelatrice di ciò che accadrà in tutti gli anni futuri; [...] Annunciano il futuro: a molti dissero che sarebbero vissuti a lungo ma il loro ultimo giorno li sorprese senza che avessero alcun timore; ad altri annunciarono una morte imminente ma quelli sono sopravvissuti, vivendo un'inutile vita; promisero un'esistenza felice a molti neonati ma la sfortuna li colpì con ogni male. È incerta la sorte della nostra vita: chi ha ideato queste finzioni non credeva in esse e voleva solo mettere alla prova l'intelligenza di ciascuno» (trad. di L. Canali).

⁴¹¹ Ibidem, p. 337, nota 1.

⁴¹² Ibidem, p. 360.

«Anche se la previsione non è del tutto esente da errori, rimane tuttavia a mio avviso sempre degna di grande interesse la possibilità del pronostico stesso. E così anche per quanto riguarda le precauzioni da prendere, anche se non sono risolutive ma solo parziali, anche se sono poche e insignificanti, bisogna accontentarsi e apprezzarle e ritenerle non un guadagno qualunque. Consapevoli di ciò, a quanto pare, furono gli Egiziani: più di ogni altro popolo essi svilupparono le possibilità dell'astrologia e collegarono strettamente alla medicina il pronostico astrologico. Non avrebbero di certo cercato di influire sulle condizioni generali e particolari dell'ambiente, future o presenti, con amuleti, talismani e rimedi di vario genere se fossero stati convinti dell'immutabilità e dell'inalterabilità del futuro. Essi posero al primo posto il destino, ma al secondo la possibilità di interferire con mezzi naturali, e collegarono strettamente alle previsioni i benefici e i vantaggi che derivano dal sistema di studio da essi definito medico-matematico: dall'esame delle stelle nasce la conoscenza della qualità della materia sottostante, delle future condizioni ambientali e delle loro cause (senza questi dati infatti ogni rimedio per lo più finisce per fallire, perché una stessa medicina non è ugualmente efficace per tutti i corpi o per tutte le malattie). Con l'arte medica e con la conoscenza di ciò che è adatto o di ciò che è nocivo in ogni singolo caso, essi predispongono misure preventive di profilassi e cure infallibili – per quanto possibile – per le malattie in corso»⁴¹³.

Tolomeo ci trasmette come all'epoca l'astrologia venisse impiegata anche nell'ambito della medicina. Si tratta di una scienza che non deve essere coltivata da tutti poiché leggere il cielo è molto complesso. I ciarlatani, che la uniscono alla magia, non dovrebbero praticarla.

Si può notare quindi come, sia nel mondo greco che in quello romano, sono numerose le opinioni relativamente all'astrologia. C'è chi vi credeva (come Tolomeo e Manilio), chi si interrogava sulla veridicità di tale scienza (Tacito e Seneca, che riporta una *suasoria*) e chi era scettico, come Plinio. Questa è l'analisi che emerge adottando la prospettiva emica.

3.4 Esempi di credenze popolari in Plinio il Vecchio

Si passeranno ora in rassegna alcune credenze popolari che Plinio riporta, soprattutto nel libro VII, per cercare di capire quale atteggiamento l'autore riservi loro. Si studierà se le riporta senza alcun commento al riguardo, se esplicita chiaramente il suo pensiero contrario a ciò che scrive oppure se ci credeva.

In *Nat.* 7, 9-11, Plinio afferma:

⁴¹³ «*Arcana mundi*», volume II, pp. 217-19.

*Esse Scytharum genera et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur, indicavimus. Id ipsum incredibile fortasse, ni cogitemus in medio orbe terrarum fuisse gentes huius monstri, Cyclopes et Laestrygonas, et nuperrime trans Alpibus hominem immolari gentium earum more solitum, quod paulum a mandendo abest. Sed iuxta eos, qui sunt ad septentrionem versi, haut procul ab ipso aquilonis exortu specuque eius dicto, quem locum Ges clithron appellant, produntur Arimaspi, quos diximus, uno oculo in fronte media insignes. Quibus absidue bellum esse circa metalla cum grypis, ferarum volucris genere, quale vulgo traditur, eruente ex cuniculis aurum, mira cupiditate et feris custodientibus et Arimaspis rapientibus, multi, sed maxime inlustres Herodotus et Aristaeas Proconnesius scribunt. Super alios autem Anthropophagos Scythas in quadam convalle magna Imavi montis regio est quae vocatur Abarimon, in qua silvestres vivunt homines aversis post crura plantis, eximiae velocitatis, passim cum feris vagantes. Hos in alio non spirare caelo ideoque ad finitimos reges non pertrahi neque ad Alexandrum Magnum pertractos Baeton itinerum eius mensor prodidit*⁴¹⁴.

All'interno di questo passo, Plinio parla degli Sciti, una tribù dell'Asia centrale che si cibava di carne umana. Questo fatto, spiega l'autore, sembrerebbe agli occhi incredibile se non si pensasse all'esistenza dei Ciclopi e dei Lestrigoni, che facevano altrettanto, e di altre popolazioni che immolavano uomini, il che è quasi come mangiarli. La frase *Id ipsum incredibile fortasse, ni cogitemus in medio orbe terrarum fuisse gentes huius monstri, Cyclopes et Laestrygonas* sembra far intendere che Plinio credesse all'esistenza dei Ciclopi e dei Lestrigoni. Infatti, l'autore spiega che gli Sciti avevano l'abitudine di mangiare carne umana, un'usanza che non sembrerà strana pensando ai mostri sopracitati. Aggiungerà anche, nel § 12, che bevono all'interno di crani umani e usano i capelli come un tovagliolo: questa è una notizia tramandata da Isogono di Nicea. Poi Plinio descrive gli Arimaspi, che hanno un

⁴¹⁴ «Ho indicato che ci sono delle tribù di Sciti – e certamente molte – che si nutrono di corpi umani. Questo stesso fatto sembrerebbe forse incredibile, se non pensassimo che, nei luoghi centrali della terra, ci sono stati popoli, come i Ciclopi e i Lestrigoni, famigliari con questa mostruosità; e molto recentemente, oltre le Alpi, era usanza da stolti di quelle genti immolare l'uomo, il che si allontana poco dal mangiarli. Ma presso di loro, che sono situati verso Nord, non lontano dalla stessa origine dell'aquilone e dalla sua caverna citata, luogo che chiamano “catenaccio della terra”, si tramanda che vi siano gli Arimaspi, dei quali abbiamo parlato, distinti grazie all'unico occhio in mezzo alla fronte. Molti autori, i più illustri dei quali sono Erodoto e Aristea di Proconneso, scrivono che gli Arimaspi sono in guerra costantemente, vicino alle miniere, con i Grifi, specie volante di belve, come è descritta dal popolo, che estraggono l'oro dai cunicoli e lo proteggono feroci con sorprendente avidità, e mentre gli Arimaspi tentano di prenderlo. Al di là poi di altri Sciti Antropofagi, in una certa grande convalle del monte Imavo, è la regione che è chiamata Abarimo, nella quale vivono uomini selvatici con le piante dei piedi dietro le gambe [rivolti all'indietro], di eccezionale velocità e vaganti dappertutto con le belve. Betone, misuratore dei suoi viaggi [di Alessandro Magno], tramandò che questi non sopravvivono in un altro clima e perciò non possono essere condotti presso i re confinanti né possono essere portati ad Alessandro Magno» (trad. mia).

unico occhio. Per parlare di questo popolo usa il verbo *prodo* che significa "tramandare" e quindi, da come scrive, sembrerebbe relegare questo fatto nell'ambito delle credenze. Inoltre, Erodoto⁴¹⁵ e Aristea di Proconneso tramandano che gli Arimaspi sono in guerra con i Grifi, degli animali volanti che prendono l'oro dalle miniere. Lo storico greco spiega (III, 116):

«Risulta che verso il settentrione di Europa si trova la quantità d'oro di gran lunga maggiore. Ma come lo si ottenga, neppure questo posso dire con certezza. Si narra che lo rapiscano ai grifoni gli Arimaspi, uomini con un solo occhio; ma nemmeno mi convince l'esistenza di uomini con un solo occhio, la cui natura sarebbe nel resto simile a quella degli altri uomini. Comunque pare che le regioni estreme che circondano il resto del mondo racchiudano e posseggano proprio ciò che noi stimiamo più prezioso e più raro»⁴¹⁶. Sullo stesso argomento aggiunge anche (IV, 13):

«Disse in un suo poema epico Aristea figlio di Caistrobio, nato a Proconneso, di essere giunto, invaso da Febo, tra gli Issedoni; aggiunse che, a settentrione di questi abitano gli Arimaspi, uomini con un solo occhio; e, a settentrione degli Arimaspi, i Grifi, custodi dell'oro; a settentrione dei quali abiterebbero gli Iperborei, che giungerebbero fino al mare. Tutti costoro, cominciando dagli Arimaspi, disse, guerreggiano, tranne gli Iperborei, con i vicini. [...]»⁴¹⁷. E più avanti riporta anche questa notizia (IV, 27):

«[...] A settentrione, dopo di loro, agli Issedoni riferiscono che abitano uomini con un solo occhio, e i grifi che custodiscono oro. Gli Sciti riferiscono la notizia da questa fonte, e noi l'abbiamo accolta da loro, e li chiamiamo con parola scitica Arimaspi, perché *arima* fra gli Sciti significa uno, e *spu* occhio»⁴¹⁸.

Ritornando a Plinio, anche in questo caso lo studioso non esplicita un commento, ma sembrerebbe non crederci in quanto usa l'espressione *quale vulgo traditur*. Subito dopo, il naturalista parla di uomini selvatici che hanno le piante dei piedi rivolte all'indietro, sono nomadi, molto rapidi nel muoversi e vivono presso una valle del monte Imavo. Secondo Betone, che si occupava di trattare le conquiste dal punto di vista geografico di Alessandro Magno, questa popolazione non riesce a vivere, a causa del clima, in regioni diverse dalla propria, per questo non è stato possibile portarli dai sovrani. Cratete di Pergamo racconta anche che la popolazione degli Ofiogeni⁴¹⁹, nell'Ellesponto, era in grado di guarire dai morsi

⁴¹⁵ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 15, §10, nota 3.

⁴¹⁶ Erodoto, *Storie*, p. 207.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 227.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 231.

⁴¹⁹ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 15, §13, nota 3.

dei serpenti mettendo le mani sopra la parte del corpo ferita. Inoltre, Plinio ricorda che Agatarchide di Cnido, storico e geografo del II secolo a.C.⁴²⁰, ha trattato di una popolazione, gli Psilli, che viveva in Africa e che aveva nel proprio corpo un veleno contro i serpenti. Essa usava verificare la castità delle spose ponendo davanti a loro dei serpenti: se questi fuggivano erano pure. Un popolo simile nella penisola italica è rappresentato dai Marsi, discendenti da Marso, figlio di Circe e di Ulisse: da questo lignaggio deriverebbe la capacità di controllare i serpenti. Ancora oggi, in alcune zone della Marsica e dell'Abruzzo, c'è l'usanza di catturare e di addomesticare i serpenti⁴²¹.

Plinio racconta che tutti gli uomini possiedono un veleno contro questi animali: la saliva. Infatti, è sufficiente toccarli con questa che fuggono rapidissimi come se fossero stati ustionati dall'acqua bollente. Se la saliva, in particolare di un uomo digiuno, entra nel loro corpo, possono anche morire. Plinio continua il paragrafo 15 spiegando che Callifane riporta che i Maclii erano sia maschi che femmine e Aristotele racconta anche che questi hanno la mammella destra maschile e la sinistra femminile. Nel paragrafo 16, Plinio ricorda che Isogono e Ninfodoro di Siraco parlano riguardo ad alcune famiglie di incantatori, abilissimi nell'impiegare formule magiche per far morire le pecore, gli alberi e i bambini. I Triballi e gli Illiri sono in grado di gettare il malocchio con lo sguardo e possono uccidere le persone solamente fissandole a lungo. È anche notevole che abbiano due pupille in ciascun occhio. Plinio aggiunge che anche Cicerone aveva scritto che era dannoso lo sguardo delle donne che avevano due pupille per occhio, ma il passo non ci è pervenuto⁴²².

Da tutti questi esempi non è facile comprendere come Plinio la pensasse. Infatti, l'autore non fornisce un commento esplicito, ma inserisce diverse notizie fantasiose precisando accuratamente la fonte greca o latina. Visto quello che ha scritto sui Magi e sulla magia nel libro XXX, sembra che qui si limiti a riportare nel modo più oggettivo possibile queste informazioni corredate dalle fonti, senza inserire alcun suo commento a riguardo. Anche se, alla fine del paragrafo 18 scrive (*Nat.* 7, 18):

*Adeo naturae, cum ferarum morem vescendi humanis visceribus in homine genuisset, gignere etiam in toto corpore et in quorundam oculis quoque venena placuit, ne quid usquam mali esset quod in homine non esset*⁴²³.

⁴²⁰ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 17, §14, nota 1.

⁴²¹ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 17, §15, nota 1.

⁴²² Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 19, §18, nota 1.

⁴²³ «Per questo motivo, alla natura piacque, dopo aver generato nell'uomo l'usanza delle belve di nutrirsi di uomini, l'aver diffuso i veleni anche in tutto il corpo e ad alcuni anche negli occhi, affinché non ci fosse in nessun luogo un qualche male che non si trovasse nell'uomo» (trad. mia).

Da questo passo, sembra che Plinio attribuisca alla natura la capacità dell'uomo di avere del veleno dentro il corpo (si pensi alla saliva utilizzata contro i serpenti) e, per alcuni, anche delle capacità magiche negli occhi. Quindi, sebbene lui non riporti nella scrittura degli esempi alcun commento, queste righe sembrano confermare la sua credenza se non di tutto, almeno di alcune notizie che riporta. Si tratta, però, di un'ipotesi. Sarebbe più cauto affermare che in questi paragrafi (§ 9-18) Plinio riporti le notizie fornite da altre fonti in modo oggettivo, non commentando nulla al riguardo (se non al § 18). Confrontando, però, il pensiero dell'autore sulla magia nel libro XXX, con ciò che scrive nel libro VII, sarei portato a dire che egli stia solo recuperando notizie fantasiose alle quali probabilmente non credeva. Supporto questa affermazione con le seguenti motivazioni: innanzitutto fa parte del suo *modus operandi* riportare le informazioni, anche quelle false o fantasiose; non è bizzarro che non abbia espresso un suo giudizio anche se non ci credeva; ciò che più mi fa propendere per questa tesi è l'utilizzo dei verbi come *trado* e *prodo* e di altre espressioni che riportano la fonte, quasi volesse dimostrare che non prestava fede a quei fatti fantasiosi, ma che ci credevano altri autori.

In seguito, Plinio continua l'elenco di popoli che presentano caratteristiche particolari. Ad esempio, in *Nat.* 7, 25-26, racconta che Megastene spiega che, tra gli Indiani Nomadi, ci sono gli Scirati che non presentano delle narici ma solo dei buchi al loro posto e afferma anche che strisciano come dei serpenti. Inoltre, tratta anche gli Astomi, privi di bocca. Questi si nutrono dell'aria e degli odori in essa presenti: per vivere necessitano di annusare i profumi delle radici, dei fiori e dei frutti. Un odore particolare, magari troppo forte, può addirittura portarli alla morte. Vicino a loro si dice che abitino i Pigmei, non più alti di tre spanne, che vivono sempre in una perenne primavera dal momento che a nord sono protetti dai monti. Il loro unico nemico è la gru che può ucciderli. Anche Omero, nell'*Iliade*, riporta un riferimento ai pigmei (III, 1-7):

Αὐτὰρ ἐπεὶ κόσμηθεν ἄμ' ἡγεμόνεσσιν ἕκαστοι,
Τρῶες μὲν κλαγγῇ τ' ἐνοπῇ τ' ἴσαν ὄρνιθες ὦς,
ἢ ὅτε περ κλαγγὴ γεράνων πέλει οὐρανόθι πρό,
αἳ τ' ἐπεὶ οὖν χειμῶνα φύγον καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον,
κλαγγῇ ταί γε πέτονται ἐπ' Ωκεανοῖο ρόων,

ἀνδράσι Πυγμαίοισι φόνον καὶ κῆρα φέρουσαι
ἡέριαι δ' ἄρα ταί γε κακὴν ἔριδα προφέρονται.⁴²⁴

Anche l'autore greco quindi concorda con l'avversione dei Pigmei nei confronti di questi. Ritornando a Plinio, egli narra che ogni primavera in tre mesi circa, in groppa ad arieti e capre, i Pigmei vanno verso il mare per uccidere i pulcini e le uova delle gru. Anche Aristotele riporta la notizia nella sua *Historia animalium* (VIII, 12, 597 a):

«[30] Les uns découvrent des secours dans leurs lieux habituels, les autres changent de lieux; après l'équinoxe d'automne, ils quittent le Pont et les lieux froids [597 a] pour fuir l'hiver qui vient et après l'équinoxe de printemps, ils fuient des lieux chauds vers les lieux froids, par crainte des chaleurs brûlantes; certains effectuent leurs changements entre des lieux voisins, les autres le font entre des lieux extrêmes pour ainsi dire, comme les grues. Car elles se transportent des plaines scythes aux marais de la haute Egypte [5], à la source du Nil (là, on dit qu'elles s'en prennent aux Pygmées, et cela n'est pas une fable, mais en vérité, c'est un genre d'hommes petits, et leurs chevaux le sont aussi, et en ce qui concerne le genre de vie, ils sont troglodytes [10])»⁴²⁵.

Aristotele descrive che i Pigmei vivevano nelle caverne e che erano dei trogloditi, mentre per il resto concorda con gli altri autori. Il filosofo greco pensa che sia una notizia vera e non una favola.

Ai paragrafi 27 e 28, Plinio afferma che Isigono tratta la popolazione indiana dei Cirni. Questa vivrebbe fino ai 140 anni, come gli Etiopi Macrobbi, i Seri e coloro che abitano il monte Athos. Questa longevità sarebbe spiegata grazie al loro nutrimento: carne di vipera. Inoltre, Onesicrito di Astipalea riporta che vi sono alcune persone alte cinque cubiti e due palmi (circa 2, 37 m)⁴²⁶ che vivono fino a 130 anni senza invecchiare. Il naturalista scrive anche che, nei deserti africani, si possono incontrare dei fantasmi che, non appena vengono visti, svaniscono nel nulla⁴²⁷ e aggiunge (*Nat.* 7, 32):

⁴²⁴ Omero, *Iliade*, a cura di Guido Paduano, Mondadori, Milano, 2007 [1997]. Il testo greco e la traduzione sono alle pp. 76-77. «Quando furono tutti schierati coi loro capi,/ i Troiani avanzarono con grida e clamori, come gli uccelli,/ quando si sente il grido delle gru sotto il cielo,/ che fuggono l'inverno e le piogge infinite,/ volando con alte strida sulle correnti d'Oceano,/ e portando strage e morte ai Pigmei,/ con cui ingaggiano dall'aria un'aspra battaglia» (trad. di G. Paduano).

⁴²⁵ Aristotele, *Histoire des animaux*, traduction, présentation et notes par Janne Bertier, Gallimard, Paris, 1994, p. 437.

⁴²⁶ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 25, § 28, nota 2.

⁴²⁷ In *Nat.* 7, 179, Plinio sta scrivendo riguardo a Gabieno, marinaio della flotta di Cesare che fu ucciso per ordine di Pompeo. Dopo aver raccontato il messaggio divinatorio che doveva riportare, l'autore afferma: *Post sepulturam quoque visorum exempla sunt, nisi quod naturae opera, non prodigia, consecramur*. Questa è una prova che Plinio non credeva alle notizie sull'apparizione di fantasmi.

*Haec atque talia ex hominum genere ludibria sibi, nobis miracula ingeniosa fecit natura. Ex singulis quidem quae facit in dies ac prope horas, quis enumerare valeat? Ad detegendam eius potentiam satis sit inter prodigia posuisse gentes. Hinc ad confessa in homine pauca*⁴²⁸.

In questo passo, Plinio afferma che tutto ciò di cui ha parlato fino ad ora riguarda e dimostra la potenza della natura: si tratta di numerose popolazioni che sono collocate tra i prodigi. La frase *Hinc ad confessa in homine pauca* indica che Plinio si concentrerà a trattare alcuni fatti che riguardano l'uomo, fatti che sono *ad confessa* ossia certi, dimostrati, incontestabili. Proprio da quest'ultima affermazione si può estrapolare il pensiero di Plinio: tutto ciò che ha scritto nei paragrafi precedenti rientrerebbe nella sfera dei *prodigia*, mentre ora tratterà di fatti certi e dimostrati. Ritengo questo passo un'ulteriore dimostrazione dell'ipotesi sopra avanzata: Plinio riporta i prodigi di diverse popolazioni in modo oggettivo, considerandoli una prova della potenza della natura, ma ai quali, forse, non può credere pienamente⁴²⁹. Avanzo questa ipotesi con cautela in quanto senza un commento esplicito dell'autore non si possono raggiungere conclusioni certe. Tuttavia, con l'utilizzo del sintagma *ad confessa in homine pauca* sembra proprio che Plinio classifichi come "certi" e "verificati" i fenomeni che sta per esporre e, di conseguenza, classifica gli altri, precedenti, come "prodigi" della natura, quindi come fenomeni non "certi".

A volte, invece, non è possibile capire se l'autore credesse o meno alle notizie che riportava: un esempio è costituito dal capitolo che scrive riguardo ai denti umani. In *Nat.* 7, 15, sta trattando questa tematica: in particolare spiega che ai bambini i denti spuntano a partire dal settimo mese di vita, mentre nel settimo anno vengono sostituiti da quelli definitivi. Dopo aver spiegato che vi sono stati bambini che sono nati già con i denti formati, come Manio

⁴²⁸ «Queste cose e simili la natura ingegnosa ha creato nel genere umano, divertimenti per lei e meraviglie per noi. Chi potrebbe contare le cose che certamente genera nei singoli individui di giorno in giorno e quasi ad ogni ora? Per dimostrare la sua potenza sia sufficiente aver posto tra i prodigi le popolazioni. Da qui in poi, tratterò poche caratteristiche dell'uomo verificate con certezza» (trad. mia).

⁴²⁹ Cfr. *The Elder Pliny on the human animal*, p. 162. Mary Beagon relativamente al passo del paragrafo 32, in cui il naturalista si chiede chi mai riuscirebbe ad elencare tutte le realizzazioni che la natura compie sui singoli individui, scrive che Plinio «is referring in particular to individual creations which differ from the norm; these are too numerous to count but this does not matter since the wondrous races already described offer sufficient evidence of nature's power. The passage suggests that individual monstrosities, too, are perhaps no more than examples of nature's inscrutable variety and not the terrifying portents of discord and disaster they were once thought to be. [...] Augustine later stressed that monstrous individuals, like monstrous races, were part of the divine plan: they are indeed miracles, illustrating the supreme power of god». La studiosa spiega come Plinio considerasse tutti questi fenomeni come esempi della capacità della natura. Sono tutti fatti che non si possono elencare in quanto la natura, quasi per gioco, li produce continuamente. Non si devono considerare, sempre secondo la studiosa, come dei portenti annunciatori di disastri o di discordia, ma sono un esempio della varietà della natura stessa. A mio parere, la frase di Plinio *Hinc ad confessa in homine pauca* aiuta a classificare tutto ciò che ha raccontato delle particolarità dei popoli sì, come sostiene Beagon, a dimostrazione della potenza e della varietà della natura, ma tra i prodigi, quindi tra i fatti non certi.

Curio detto poi Dentato e come Gneo Papirio Carbone, afferma che se la stessa cosa fosse successa alle donne, questa sarebbe stata interpretata come un cattivo auspicio durante il periodo monarchico (*Nat.* 7, 69):

*Cum ita nata esset Valeria, exitio civitati in quam delata esset futuram responso haruspicum vaticinante, Suessam Pometiam illa tempestate florentissimam deportata est, veridico exitu consecuto – (Quasdam concreto genitali gigni infausto omine Cornelia Gracchorum mater indicio est) – Aliqui vice dentium continuo osse gignuntur, sicuti Prusiae regis Bithynorum filius superna parte oris*⁴³⁰.

Il passo tratta di Valeria che era nata già con i denti spuntati. Gli aruspici interpretarono questo fatto negativamente e dissero che ovunque si fosse trasferita avrebbe portato sventura per la città. Allora fu condotta a Suessa Pomezia (distrutta dai Romani durante la Repubblica), una città molto sviluppata, e la profezia si rivelò veritiera.

Un altro cattivo auspicio è, per le donne, nascere con le parti genitali chiuse. Plinio scrive anche che il figlio del re di Bitinia, Prusia Monodus, aveva un osso senza interruzioni che era cresciuto al posto dei denti. Lo scrittore alterna queste credenze con fenomeni direttamente osservabili e veritieri: parla del fuoco che non riesce a bruciare i denti, ma ricorda che questi possono essere rovinati dall'interno, a causa della carie (chiamata "pituta" dagli antichi)⁴³¹. Plinio ricorda anche che i denti sono indispensabili per la pronuncia delle parole e che, grazie alla lingua, sono fondamentali per l'articolazione. Infatti, se cadono, le parole non si distinguono più molto facilmente. Fino a questo punto l'autore non specifica se crede o meno alle notizie che dà in riferimento agli auspici tratti dalla presenza dei denti in Valeria. Al paragrafo 71, però, afferma:

*Quin et augurium in hac esse creditur parte*⁴³².

In questo caso Plinio è generico ed utilizza il verbo *credo*, senza aggiungere alcun commento: non è facile quindi capire quale fosse il suo pensiero al riguardo. Pertanto, ritengo che non si possa sapere se l'autore credesse o meno a queste notizie sui presagi legati ai denti.

In seguito, afferma che gli uomini hanno trentadue denti, tranne i Turduli, popolazione dell'attuale Spagna: averne un numero superiore è presagio di una vita lunga. Subito dopo,

⁴³⁰ «Essendo Valeria nata così [coi denti], per il responso vaticinante degli aruspici sarebbe stata la rovina per la città in cui fosse stata portata, fu [allora] condotta a Suessa Pomezia, in quel tempo molto prospera, con esito futuro veritiero – (è di cattivo augurio che alcune siano generate con l'apparato genitale chiuso, ne è testimonianza Cornelia, madre dei Gracchi) –. Alcuni sono generati con un osso intero al posto dei denti, così come il figlio di Prusia, re dei Bitini, nella parte superiore della bocca» (trad. mia).

⁴³¹ Ippocrate, Aristotele e Plinio ritenevano che la "pituta" fosse un umore negativo che nasceva sotto le radici dei denti. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 47, § 70, nota 1.

⁴³² «Si crede che anche in questa parte [dai denti] ci sia la predizione» (trad. mia).

afferma non solo che il numero dei denti nelle femmine è minore⁴³³, ma anche che chi possiede un doppio canino nella mascella destra verrà aiutato dalla Fortuna, come Agrippina; mentre se esso si ha nella parte sinistra della bocca si avrà il risultato contrario.

Può capitare che Plinio descriva alcuni fenomeni riportati da determinate fonti e che le confermi in quanto li ha verificati con i propri occhi. In *Nat.* 7, 76, ricorda che alcuni storici riportano che, a Salamina, il figlio di Eutimene in tre anni raggiunse l'altezza di tre cubiti (1, 33 m): non sapeva ancora camminare, aveva la voce vigorosa e aveva già raggiunto la pubertà. Morì a tre anni a causa di una contrazione delle membra. Plinio, a questo punto, conferma la notizia grazie ad un fatto a cui ha assistito in prima persona: ha notato nel figlio di Cornelio Tacito⁴³⁴ tutte queste caratteristiche ad esclusione della pubertà. Sembrerebbe che il bambino fosse quindi affetto da gigantismo. I Greci chiamano coloro che lo manifestano *Ἐκτραπέλους*⁴³⁵. Come si può notare, Plinio anche se non esplicita se crede o meno alla notizia storica, ne riporta un'altra analoga che ha visto in prima persona. È quindi plausibile ritenere che ci credesse.

A volte il naturalista descrive i fenomeni e poi fornisce un commento esplicito al riguardo grazie al quale si capisce il suo pensiero. È il caso di *Nat.* 7, 153-59:

*De spatio atque longinquitate vitae hominum non locorum modo situs, verum et tempora ac sua cuique sors nascendi incertum fecere. Hesiodus, qui primus aliqua de hoc prodidit, fabulose, ut reor, multa hominum aevo praeferens, cornici novem nostras attribuit aetates, quadruplum eius cervis, id triplicatum corvis, et reliqua fabulosius in phoenice ac Nymphis*⁴³⁶.

All'interno di questo passo Plinio sta trattando il tema della lunghezza della vita umana. Egli cerca di spiegare in modo razionale come le persone possano arrivare ad una vita lunghissima. Esiodo è stato il primo che ha trattato questo argomento, spiegando quanto un animale può vivere rispetto all'uomo: Plinio dice che il suo modo di operare è, a suo giudizio,

⁴³³ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 49, § 71, nota 2. Aristotele, nell'*Historia animalium*, scrive (II, 3, 501 b): «L'homme perd ses dents, d'autres animaux les perdent également, comme le cheval, le mulet et l'âne, mais l'homme perd toutes ses dents antérieures et aucun animal ne perd ses molaires; et le porc ne perd en général aucune de ses dents», cfr. Aristotele, *Histoire des animaux*, p. 118.

⁴³⁴ Cornelio Tacito era il padre dello storico, mentre il bambino di cui si parla era suo fratello. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 51, § 76, nota 2. Forse Plinio ha conosciuto il padre di Tacito durante il servizio militare, cfr. *The Elder Pliny on the human animal*, p. 260.

⁴³⁵ Beagon scrive che la parola greca *Ektrapelos* significa “deviante” e mostruoso. Ibidem, p. 260.

⁴³⁶ «Riguardo al corso ed alla lunghezza della vita degli uomini non soltanto la posizione dei luoghi, ma anche i tempi e la propria sorte hanno reso l'incertezza del nascere a ciascuno. Esiodo, il quale per primo tramandò qualcosa riguardo a questo, in modo leggendario, come penso, preferendo per durata molte cose all'uomo, attribui nove nostre vite alla cornacchia, il quadruplo della sua ai cervi, questa triplicata ai corvi, e le altre più fantasiosamente alla fenice e alle Ninfe» (trad. mia).

fantasioso. Il poeta greco ha affermato che la cornacchia vive nove volte più a lungo dell'uomo; i cervi quattro volte di più della cornacchia e i corvi tre volte di più dei cervi. Tutto il resto, ad esempio relativo alla fenice e alle Ninfe, ha ancora molta più fantasia. Si può notare come Plinio non creda a tutte queste notizie. Nei paragrafi successivi, il naturalista riporta alcune notizie fornite da altri autori e cerca di darne una spiegazione razionale. Tra questi, il naturalista ricorda che il poeta Anacreonte afferma che il re di Tartesso, Argantonio, aveva 150 anni, mentre Egimio ne aveva 200; Teopompo di Chio ne assegnava 157 ad Epimenide di Cnosso; Eforo di Cime scriveva che i re di Arcadia vivevano fino a 300 anni. Inoltre, Plinio aggiunge (*Nat.* 7, 155):

*Xenophon in periplo Lutmiorum insulae regem DC atque, ut parce mentitus, filium eius DCCC. Quae omnia inscitia temporum acciderunt. Annum enim alii aestate determinabant et alterum hieme, alii quadripertitis temporibus, sicut Arcades, quorum anni trimenstres fuere, quidam lunae senio, ut Aegyptii. Itaque apud eos et singula milia annorum vixisse produntur*⁴³⁷.

Plinio ribadisce che si trattano di notizie fantasiose, infatti Senofonte non contento di aver detto una bugia riguardo al re dell'isola dei Lutmii che era vissuto 600 anni, decise di esagerare ancora di più affermando che suo figlio ne visse 800. Il naturalista cerca di dare una spiegazione a tutte queste notizie fantastiche: esse dipendono dal modo di calcolare il tempo. Infatti, alcuni popoli contavano un anno sia in estate che in inverno; altri, come gli Arcadi che avevano l'anno lungo tre mesi, lo dividevano in quattro parti; gli Egizi invece consideravano ogni ciclo lunare come un anno trascorso, ecco perché alcuni arrivavano anche a raggiungere il millennio.

In seguito, Plinio passa alla trattazione di dati certi: Argantonio di Cadice⁴³⁸ regnò per 80 anni, salendo sul trono a 40 e quindi morendo a 120 anni. L'autore aggiunge che senza dubbio Massinissa regnò per 60 anni e che Gorgia di Sicilia visse fino a 108 anni. Al paragrafo 158 e successivi, Plinio riporta anche esempi di donne che sono vissute a lungo, come Livia, moglie di Rutilio, che raggiunse i 97 anni; Statilia, che arrivò a 99 anni; Terenzia, moglie di Cicerone, addirittura a 103. Aggiunge anche che la mima Luceia recitò a 100 anni. Infine,

⁴³⁷ «Senofonte, nel periplo, sostiene che il re dell'isola dei Lutmii era vissuto 600 anni e, come se avesse mentito poco, disse che suo figlio era vissuto 800 anni. Tutte queste cose accaddero per l'imperizia dei tempi. Infatti, alcuni calcolavano un anno in estate e un altro in inverno, altri in periodi di quattro tempi, come gli Arcadi, per i quali gli anni furono di tre mesi, alcuni, come gli Egiziani, con il ciclo della luna. E così presso di loro sono tramandati singoli individui vissuti anche mille anni» (trad. mia).

⁴³⁸ Nel paragrafo 154, Plinio aveva affermato che l'età di Argantonio fosse di 150 anni. Mentre in questo paragrafo riporta la notizia tramite Valerio Massimo ed Erodoto, secondo il quale Argantonio sarebbe vissuto fino a 120 anni. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 99, § 156, nota 1.

Plinio afferma che Tito Fullonio di Bologna visse fino a 150 anni. Il caso sarebbe confermato dal censimento che l'imperatore Claudio svolse nel 47, il quale conferma quelli svolti precedentemente. Ai paragrafi 160-65, Plinio cerca di trovare un parere di questo fenomeno all'interno dell'astrologia (*Nat.* 7, 160-61):

Poscere videtur locus ipse sideralis scientiae sententiam. Epigenes CXII annos inpleri negavit posse, Berosus excedi CXVI. Durat et ea ratio, quam Petosiris ac Nechepsos tradidere (tetartemorion appellant a trium signorum portione), qua posse in Italiae tractu CXXIII annos vitae contingere apparet. Negavere illi quemquam LXXXX partium exortivam mensuram (quod anaphoras vocant) transgredi, et has ipsas incidi occursu maleficorum siderum aut etiam radiis eorum solisque. Aesculapi rursus secta, quae stata vitae spatia a stellis accipi dicit, quantum plurimum tribuat, incertum est. Rara autem esse dicunt longiora quidem tempora, quoniam momentis horarum insignibus lunae dierum, ut VII atque XV, quae nocte ac die observantur, ingens turba nascantur scansili annorum lege occidua, quam climacteras appellant, non fere ita genitis LIII annum excedentibus⁴³⁹.

All'interno di questo passo, Plinio ricorda numerosi autori di astrologia: Epigene di Bisanzio afferma che non si può raggiungere l'età di 112 anni; Beroso che non si arriva ai 116; la teoria di Petosiride e di Nechepso, detta "teoria delle quattro parti", sostiene che si possa, in Italia, raggiungere l'età di 124 anni. Secondo questa, la lunghezza della vita dipende dal proprio segno zodiacale e dal luogo di nascita⁴⁴⁰. Inoltre, essa sostiene che nessuno può fuoriuscire dalla porzione di 90 gradi in cui si trova il proprio segno natale. Questo procedere verso i 90 gradi viene chiamato "anafora", che può essere interrotta grazie all'incontro di astri malefici o di raggi astrali/solari. I seguaci di Esculapio, figlio di Apollo, sostengono che la durata della vita è stabilita dall'influenza degli astri. Secondo questi, non sono comuni le vite lunghe dal momento che durante particolari ore dei giorni lunari, nascono molte persone che sono destinate a morire presto, una volta trascorso un determinato numero di anni, detti climaterii.

⁴³⁹ «L'argomento stesso sembra richiedere il parere della scienza astrologica. Epigene negò che si potessero raggiungere i 112 anni, Beroso di superare i 116. Persiste anche quella teoria, che tramandarono Petosiri e Necepsos (la chiamano "teoria delle quattro parti" dalla divisione di tre segni zodiacali), dalla quale risulta possibile raggiungere i 124 anni di vita nel territorio dell'Italia. Quelli negarono che qualcuno oltrepassava la misura del sorgere degli astri di 90 gradi (che chiamano anafora), e che queste stesse [le anafore] erano interrotte dall'incontro delle stelle avverse o anche dai loro raggi e del sole. È incerto quanto la scuola di Esculapio, invece, che afferma che la durata determinata della vita è stabilita dalle stelle, attribuisca all'età massima. D'altra parte, dicono che i tempi più lunghi sono certamente rari, poiché durante i momenti importanti delle ore dei giorni lunari, come la settima e la quindicesima ora, che sono osservate di notte e di giorno, nasce un grande numero di persone destinato a morire secondo una legge graduale di anni, i quali sono chiamati climaterici: generalmente non superano i 54 anni coloro che nascono in questo periodo» (trad. mia).

⁴⁴⁰ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 103, § 160, nota 4.

Quindi, chi nasce in quel periodo non supera i 54 anni d'età. Forse Plinio ha ripreso questa teoria direttamente da Varrone. Gli anni critici erano il 40°, 54°, 63° e l'81° (cioè il 7 ed il 9 e i loro multipli)⁴⁴¹. Ci si può chiedere se Plinio credesse a tutte queste teorie e la risposta è negativa, infatti, in *Nat. 7*, 162 dichiara:

*Primum ergo ipsius artis inconstantia declarat quam incerta res sit*⁴⁴².

Plinio ritiene che l'astrologia sia una scienza incerta e questo si nota subito dalla molteplicità di teorie esistenti, le quali sono a volte in contraddizione le une con le altre. Queste, sarebbero anche smentite dai dati del censimento operato da Vespasiano e da suo figlio Tito, che ricoprirono la carica di censori nel 73 e nel 74 d.C. I dati che Plinio fa seguire non possono essere accolti come veritieri, ma, come sostiene Giuliano Ranucci⁴⁴³, il metodo di lavoro del naturalista è molto rigoroso: riporta prima le notizie fantasiose tramandate da altri scrittori (§ 153-55); poi i casi tratti dalla storia greca e romana (§ 156-59); in seguito le teorie astrologiche sulla lunghezza della vita (160-61) e, alla fine, i dati del censimento (162-64). Tra le testimonianze di quest'ultimo, Plinio ricorda alcune dichiarazioni: tre cittadini di Parma e uno di Brescello hanno dichiarato di avere 120 anni; a Bologna, Lucio Terenzio, figlio di Marco, disse di avere 135 anni; a Rimini, Marco Aponio ne aveva 140. E così via: il naturalista conclude il capitolo 50 con una riflessione riguardo alla mutevolezza dell'uomo.

Anche Omero, in *Iliade* XVIII 249-53, ricorda che vi sono persone che possono nascere lo stesso giorno, quindi venire alla luce sotto lo stesso astro. Ad esempio, Ettore e Polidamante erano nati la stessa notte, ma avrebbero avuto un destino molto diverso:

τοῖσι δὲ Πουλυδάμας πεπνυμένος ἦρχ' ἀγορεύειν
Πανθοΐδης· ὃ γὰρ οἶος ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω·
Ἕκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἦ δ' ἐν νυκτὶ γέγοντο,
ἄλλ' ὁ μὲν ἄρ' μύθοισιν, ὃ δ' ἔγχεϊ πολλὸν ἐνίκᾳ·
ὃ σφιν εὐφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν⁴⁴⁴.

Plinio conclude il discorso in questo modo (*Nat. 7*, 165):

*Hoc etiam isdem horis nascentibus in toto mundo cotidie evenit, pariterque domini ac servi gignuntur, reges et inopes*⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 103, § 161, nota 1.

⁴⁴² «Dunque in primo luogo l'incostanza di questa materia dimostra quanto l'astrologia sia incerta» (trad. mia).

⁴⁴³ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 103, § 162, nota 1.

⁴⁴⁴ Omero, *Iliade*, pp. 588-89. «Tra loro prese a parlare il saggio Polidamante,/ figlio di Pantoo, che solo guardava al prima e al dopo:/ era compagno di Ettore, nati nella stessa notte,/ ma l'uno eccelleva con le parole, l'altro con le armi» (trad. di G. Paduano).

⁴⁴⁵ «Ogni giorno, in tutto il mondo, questo accade anche a coloro che nascono nelle stesse ore, e sono generati insieme padroni e servi, re e poveri» (trad. mia).

Come si può vedere, tutto questo esempio ha lo scopo di dimostrare non solo come l'autore riporti le notizie a cui non crede, ma anche che, talvolta, può lasciare un commento personale riguardo a queste. Esso aiuta a comprendere se Plinio credesse o meno alle notizie riportate.

Il naturalista dedica il capitolo 34 del libro VIII al tema del lupo mannaro. Lo scrittore riporta la notizia che lo sguardo dei lupi fa male all'uomo e che quest'ultimo non parla più se lo vede per primo. Plinio, quindi, sta richiamando Virgilio. Il poeta, nell'*Ecloga* 9, infatti scrive (vv. 51-54):

Moeris

Omnia fert aetas, animum quoque: saepe ego longos

cantando puerum memini me condere soles:

nunc oblita mihi tot carmina; vox quoque Moerim

iam fugit ipsa; lupi Moerim videre priores.

*Sed tamen ista satis referet tibi saepe Menalcas*⁴⁴⁶.

La credenza che i lupi visti dagli uomini togliessero a questi ultimi la voce è alla base del detto *lupus in fabula*⁴⁴⁷, espressione impiegata quando si sta parlando di un individuo non presente, che compare improvvisamente causando imbarazzo e quindi silenzio. Plinio afferma (*Nat.* 8, 80):

*Homines in lupos verti rursusque restitui sibi falsum esse confidenter existimare debemus aut credere omnia quae fabulosa tot saeculis conperimus. Unde tamen ista vulgo infixata sit fama in tantum, ut in maledictis versipelles habeat, indicabitur*⁴⁴⁸.

Plinio non pensa che gli uomini si possano trasformare in lupi e viceversa: è una credenza che ascrive al campo magico-superstizioso. Proprio per ribadire che sono notizie prive di veridicità, si impegna a determinare la radice della diceria, così diffusa che l'espressione "lupo mannaro" risulta essere un insulto. Il naturalista racconta che Evante⁴⁴⁹ spiega che, in

⁴⁴⁶ Il testo latino è ripreso dal sito *Perseus*. Esso è stato digitalizzato dalla seguente edizione: Vergil, *Bucolics, Aeneid, and Georgics*, a cura di J. B. Greenough, Ginn & Co, Boston, 1900. Il testo è reperibile al seguente link, consultato in data 26 agosto 2018: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A-A1999.02.0056%3Apoem%3D9>. La traduzione è la seguente: «Il tempo porta via tutte le cose, anche la memoria; io ricordo che da fanciullo spesso cantando trascorrevi giorni interi; ora mi sono dimenticato tanti canti; anche la voce abbandona Meri, ormai la stessa fugge: per primi, i lupi hanno visto Meri. Ma tuttavia questi canti te li offrirà abbastanza spesso Menalca» (trad. mia).

⁴⁴⁷ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 195, § 80, nota 1.

⁴⁴⁸ «Dobbiamo ritenere risolutamente falso che gli uomini siano in grado di trasformarsi in lupi e di nuovo riprendere il proprio aspetto, o dobbiamo credere a tutte quelle che da tanti secoli sappiamo essere avvenimenti fantastici. Tuttavia sarà indicato da dove provenga questa diceria, radicata tra il popolo al punto che la parola "lupo mannaro" si conserva negli insulti» (trad. mia).

⁴⁴⁹ Gli studiosi non sono sicuri che il nome riportato da Plinio sia corretto. E. Giannarelli afferma che si è proposta la correzione in *Neanthes*. Neante di Cizico è stato uno storico del III secolo a.C. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 195, § 81, nota 1.

Arcadia, un membro della famiglia di Anto è scelto a caso e portato presso uno stagno. Dopo aver posto i suoi abiti su una quercia e attraversato a nuoto lo stagno, si trasforma in un lupo e terrà quelle sembianze per 9 anni. Se, durante quel periodo, non si ciberà di carne umana, potrà, una volta riattraversato a nuoto il medesimo stagno, riprendere sembianze umane con un aspetto però di 9 anni più vecchio. Lo scrittore aggiunge anche che riprende la stessa veste, particolare che Plinio giudica esagerato. Infatti, quest'ultimo scrive che la credulità dei Greci si spinge fino a questo punto⁴⁵⁰. Per ciò che Plinio racconta riguardo allo scrittore Scopa e alla trasformazione di un ragazzo che si cibò di carne umana in lupo, si veda il capitolo 2 (§ 2.6).

Un'altra credenza diffusa tra i Greci è quella che nella coda del lupo sia presente un talismano amoroso, contenuto in parte nel ciuffo di peli. Il lupo, se catturato, getta via questo talismano: inoltre, esso non perde le sue proprietà se non viene recuperato da un lupo vivo. Plinio⁴⁵¹ aggiunge, nel libro 11 (*Nat.* 11, 166), che il canino destro del lupo è impiegato nelle pratiche magiche⁴⁵². L'autore riporta anche altre credenze sui lupi, ad esempio quella nel libro XXVIII (*Nat.* 28, 157):

*Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt ob idque villarum portis praefigunt. Hoc idem praestare et pellis e cervice solida manica existimatur, quippe tanta vis est animalis praeter ea, quae retulimus, ut vestigia eius calcata equis adferant torporem*⁴⁵³.

La credenza prevedeva che la testa di lupo seccata e attaccata alle porte delle case di campagna avesse la capacità di non far valere i malefici. Plinio aggiunge anche (*Nat.* 28, 257):

*Dens lupi adalligatus infantium pavores prohibet dentiendique morbos, quod et pellis lupina praestat. Dentes quidem eorum maximi equis quoque adalligati infatigabilem cursum praestare dicuntur*⁴⁵⁴.

Il dente di lupo, con funzione di amuleto, ha il potere di scacciare gli incubi ai bambini, proteggendoli anche dai disturbi della dentizione. La stessa funzione è anche per la pelle di lupo. Ritornando al libro VIII, Plinio racconta che si crede che sia un auspicio favorevole

⁴⁵⁰ *Mirum est quo procedat Graeca credulitas!* (*Nat.* 8, 82).

⁴⁵¹ Cfr. Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 197, § 83, nota 1.

⁴⁵² *Lupi dexter caninus in magnis habetur operibus.*

⁴⁵³ «Dicono che il muso seccato del lupo resista agli incantesimi e a causa di questo motivo lo appendono alle porte delle case campestri. Si pensa che offra questo stesso risultato anche la pelle del collo portata come una manica compatta, dal momento che tanto grande è la forza dell'animale, oltre le cose che abbiamo riportato, che le sue impronte calpestate portano torpore ai cavalli» (trad. mia).

⁴⁵⁴ «Il dente del lupo legato addosso allontana le paure dei bambini e le malattie della dentizione, anche la pelle del lupo assicura questa cosa. Di certo, si dice che i loro denti più grandi legati anche addosso ai cavalli permettano una corsa infaticabile» (trad. mia).

quando un lupo con la bocca piena taglia la strada da destra. Tra i diversi tipi di questo animale, ci sono quelli detti cervieri (si tratta delle linci⁴⁵⁵), che anche se stanno mangiando qualcosa, se si girano un attimo, si dimenticano di avere il cibo vicino e ne vanno a cercare dell'altro. In questa sede è importante evidenziare come Plinio consideri le notizie sui lupi mannari delle fantasie e come releghi i discorsi sui talismani, le teste seccate, le pelli e i canini all'interno dell'ambito magico.

La figura del licanthropo⁴⁵⁶, come lo si chiama oggi, è una delle figure più radicate tra le credenze popolari. Diffusa in diversi paesi, oggi è particolarmente usata nella letteratura di genere horror e anche nella cinematografia di genere fantastico. È meno noto, però, che anche nel mondo classico c'era la credenza dei lupi mannari. Sul monte Lykaio o Liceo (Arcadia) c'era la sovranità di Zeus Lykaio, un dio che pretendeva un sacrificio umano, le cui viscere erano mescolate con quelle delle altre vittime animali e date da mangiare ai presenti. Coloro che si cibavano di queste, diventano immediatamente dei lupi⁴⁵⁷ (cfr. cap. 2, § 2.6).

I Greci, riguardo a questo tema, tramandano il mito di Licaone, che presenta varie versioni. Apollodoro, nella sua *BIBLIOΘΗΚΗ*, scrive (III, 8, 1):

ἐπανάγωμεν δὲ νῦν πάλιν ἐπὶ τὸν Πελασγόν, ὃν Ἀκουσίλαος μὲν Διὸς λέγει καὶ Νιόβης, καθάπερ ὑπέθεμεν, Ἡσίοδος δὲ αὐτόχθονα. τούτου καὶ τῆς Ὠκεανοῦ θυγατρὸς Μελιβοίας, ἣ καθάπερ ἄλλοι λέγουσι νύμφης Κυλλήνης, παῖς Λυκάων ἐγένετο, ὃς βασιλεύων Ἀρκάδων ἐκ πολλῶν γυναικῶν πεντήκοντα παῖδας ἐγέννησε: Μελαινέα Θεσπρωτὸν Ἑλικά Νύκτιμον Πευκέτιον, Καύκωνα Μηκιστέα Ὀπλέα Μακαρέα Μάκεδνον, Ὅρον Πόλιχον Ἀκόντην Εὐαίμονα Ἀγκύορα, Ἀρχεβάτην Καρτέρωνα Αἰγαίωνα Πάλλαντα Εὐμόνα, Κάνηθον Πρόθοον Λίνον Κορέθοντα Μαίναλον, Τηλεβόαν Φύσιον Φάσσον Φθίον Λύκιον, Ἀλίφηρον Γενέτορα Βουκολίωνα Σωκλέα Φινέα, Εὐμήτην Ἀρπαλέα Πορθέα Πλάτωνα Αἴμονα, Κύναιθον Λέοντα Ἀρπάλुकον Ἡραιέα Τιτάναν, Μαντινέα Κλείτορα Στύμφαλον Ὅρχομενόν ... οὗτοι πάντας ἀνθρώπους ὑπερέβαλλον ὑπερηφανία καὶ ἀσεβεία. Ζεὺς δὲ αὐτῶν

⁴⁵⁵ Cfr. *Storia naturale*, volume II, p. 197, § 84, nota 1.

⁴⁵⁶ Il lessema “licantropia” deriva dal greco *λύκάνθρωπος*, composto di *λύκος* “lupo” e *ἄνθρωπος* “uomo”, cfr. Tullio De Mauro – Marco Mancini, *Dizionario etimologico*, Garzanti, Milano, 2000.

⁴⁵⁷ Cfr. J. C. Cooper, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, traduzione di Lidia Perria, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1997, vd. s.v. *Licantropia*, pp. 207-208. L'autore spiega che esistevano anche i giaguari mannari, diffusi in America centrale e meridionale, e i leopardi in Africa. Gli sciamani, per attraversare il mondo mortale e raggiungere quello degli spiriti, potevano trasformarsi in animali. In alcune società si diffuse la credenza che magie e incantesimi fossero in grado di trasformare le persone in animali e questo perlopiù avveniva durante il plenilunio: si pensava infatti di poter controllare le forze del cosmo e della psiche, trasformandosi in animali. Anche il mondo slavo conosce bene la figura del lupo mannaro: vi erano addirittura alcune persone che, di notte, si mettevano una pelliccia di lupo addosso e correvano per i boschi. Invece, in Cina ed in Giappone, il lupo viene sostituito dalla figura della volpe.

βουλόμενος τὴν ἀσέβειαν πειρᾶσαι εἰκασθεὶς ἀνδρὶ χερνήτῃ παραγίνεται. οἱ δὲ αὐτὸν ἐπὶ ξένια καλέσαντες, σφάζαντες ἓνα τῶν ἐπιχωρίων παῖδα, τοῖς ἱεροῖς τὰ τούτου σπλάγχνα συναναμίζαντες παρέθεσαν, συμβουλευσάντος τοῦ πρεσβυτέρου ἀδελφοῦ Μαινάλου. Ζεὺς δὲ μυσσυχθεὶς τὴν μὲν τράπεζαν ἀνέτρεψεν, ἔνθα νῦν Τραπεζοῦς καλεῖται ὁ τόπος, Λυκάονα δὲ καὶ τοὺς τούτου παῖδας ἐκεραύνωσε, χωρὶς τοῦ νεωτάτου Νυκτίμου: φθάσασα γὰρ ἡ Γῆ καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ Διὸς ἐφανημένη τὴν ὀργὴν κατέπαυσε. Νυκτίμου δὲ τὴν βασιλείαν παραλαβόντος ὁ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμὸς ἐγένετο. τοῦτον ἔνιοι διὰ τὴν τῶν Λυκάονος παίδων δυσσέβειαν εἶπον γεγενῆσθαι⁴⁵⁸.

Apollodoro racconta che da Pelasgo e da Melibea figlia di Oceano (secondo altri invece dalla ninfa Cillene) nacque Licaone, re degli Arcadi. Questo ebbe 50 figli, nati da differenti mogli, che erano molto arroganti ed empì. Zeus, che volle testare questa loro caratteristica, prese le sembianze di un mendicante e andò a casa loro, invitato a pranzo. Il figlio più grande di Licaone, Menalo, decise di uccidere un fanciullo e offrire come cibo al mendicante le viscere del ragazzo miste a quelle di altre vittime. Zeus si arrabbiò e fulminò il padre e tutti i suoi figli ad eccezione di Nittimo, il più piccolo. Gea, infatti, aveva calmato il re degli dei. Durante il regno di Nittimo, si verificò il diluvio di Deucalione, che alcuni affermano essere il frutto della vendetta di Zeus per il comportamento dei 49 figli di Licaone. Anche Nonno di Panopoli tratta questa vicenda, ma in maniera un po' diversa, nelle *Dionisiache* (XVIII, 20-24):

Ἔκλυον ὥς ὑπέδεκτο τεὸν γενετῆρα Λυκάων,
αὐτὸν ὁμοῦ μακάρεσσι, καὶ νιέα χειρὶ δαΐζας
Νύκτιμον ἀγνώσσαντι τεῷ παρέβαλλε τοκῆι,
καὶ Διὶ παμμεδέοντι μῆς ἔψαυσε τραπέζης,

⁴⁵⁸ Il testo greco è ripreso dal sito *Perseus*, che si basa sulla seguente edizione: Apollodorus, *The Library*, with an English Translation by Sir James George Frazer, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921. Il link è il seguente: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0021%3Atext%3DLibrary%3Abook%3D3%3Achapter%3D8>. La traduzione, invece, è ripresa da: Apollodoro, *I miti greci*, a cura di Paolo Scarpi, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 2010 [1996], pp. 237 e 239. «Torniamo ora di nuovo a Pelasgo, che secondo Acusilao era figlio di Zeus e di Niobe, come ho già detto, secondo Esiodo invece era un autoctono. Da lui e da Melibea figlia di Oceano (o, secondo altri, dalla ninfa Cillene) nacque un figlio, Licaone, che fu re degli Arcadi e che, da numerose mogli, generò cinquanta figli: Melaineo, Tesprote, Elice, Nittimo, Peucezio, Caucone, Mecisteo, Opleo, Macareo, Macedno, Orro, Polico, Aconte, Evemone, Ancinore, Archebate, Carterone, Egeo, Pallante, Eumone, Caneto, Protoo, Lino, Coretone, Menalo, Teleboante, Fisio, Fassio, Ftio, Lico, Alifero, Genetore, Bucolione, Socleo, Fineo, Eumete, Arpaleo, Porteo, Platone, Emone, Cineto, Leone, Arpalico, Ereo, Titana, Mantineo, Clitorea, Stinfalo, Orcomeno <...> Superavano tutti gli uomini per arroganza ed empietà. Per mettere alla prova questa empietà, Zeus si reca da loro in veste di mendicante. Essi lo invitarono a pranzo, uccisero un fanciullo del luogo, mescolarono le sue viscere a quelle delle vittime e gliel'offrirono, su istigazione del più vecchio dei fratelli, Menalo. <Inorridito>, Zeus rovesciò la tavola – quel luogo ora si chiama appunto Trapezunte – e fulminò Licaone e i suoi figli, tranne il più giovane, Nittimo: Gea infatti lo prevenne afferandogli la mano destra e frenò la sua collera. 2. Quando Nittimo ereditò il regno, ebbe luogo il diluvio di Deucalione. Alcuni dicono che questo diluvio si verificò a cuasa dell'empietà dei figli di Licaone [...]» (trad. di M. G. Ciani).

Ἀρκαδίης παρὰ πέζαν [...] ⁴⁵⁹.

L'autore scrive che il figlio Nictimo è stato ucciso dal padre Licaone. Il discorso lo sta facendo Stafilo e si sta discutendo di esempi di ospitalità peccaminosi. Nonno sta seguendo una versione della storia meno antica rispetto a quella di Apollodoro: in questa, Nictimo è stato scelto come vittima ⁴⁶⁰. Ovidio, nelle *Metamorfosi*, descrive un'altra versione, dove Licaone si trasforma in un lupo (I, 196-252). Giove racconta di come, sotto aspetto umano, scese dall'Olimpo per recarsi in Arcadia, in quanto era venuto a conoscenza di azioni empie. Fece capire che era arrivato un dio e infatti tutti si misero a pregare, ma Licaone volle verificare che si trattasse veramente di una divinità. Il re avrebbe voluto ucciderlo nel sonno, ma prima gli diede da mangiare carne umana. Allora Giove fece crollare la casa e, dopo che Licaone era scappato, lo trasformò in un lupo. Ovidio descrive così la metamorfosi (vv. 236-243):

«[...] *In villos abeunt vestes, in crura lacerti:
fit lupus, et veteris servat vestigia formae;
canities eadem est, eadem violentia vultus,
idem oculi lucent, eadem feritatis imago est.
Occidit una domus, sed non domus una perire
digna fuit: qua terra patet, fera regnat Erinys.
In facinus iurasse putes; dent ocius omnes
quas meruere pati (sic stat sententia) poenas*» ⁴⁶¹.

Tutti questi miti su Licaone sono collegati ai sacrifici umani che venivano compiuti in Arcadia per Zeus Liceo.

Come dimostra Plinio, nel mondo romano, il lupo mannaro veniva chiamato *versipellis* ⁴⁶². Notizie a riguardo si ritrovano anche nel *Satyricon* di Petronio. L'autore, riporta un passo molto interessante, nel capitolo 62:

⁴⁵⁹ Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, a cura di Fabrizio Gonnelli, volume II, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2003. Il testo greco e la traduzione sono alle pp. 330-31. «Ho sentito che Licaone accolse il tuo genitore,/ lui insieme ad altri beati, e che di sua mano uccise il figlio/ Nictimo imbandendo poi all'insaputa di tuo padre,/ e condivise così in terra d'Arcadia la stessa tavola/ di Zeus onnipotente [...]» (trad. di F. Gonnelli).

⁴⁶⁰ Cfr. ibidem, p. 330, commento 20-5. Altri autori che trattano il tema sono Clemente Alessandrino (*protr.* 2, 36, 5) e Arnobio (*adv. nat.* 4, 24).

⁴⁶¹ Ovidio, *Metamorfosi*, pp. 14-17. «Le vesti trapassano in pelame, le braccia in zampe: diventa lupo, e serba tracce della forma di un tempo. La brizzolatura è la stessa, uguale è la grinta rabbiosa, uguale il lampo sinistro negli occhi, uguale l'aria feroce. Una casa è crollata, ma non una sola meritava di andare distrutta. Dovunque si estende la terra, impera selvaggia la Furia! Si direbbe la congiura del crimine. E allora, al più presto paghino tutti la pena che meritano! Così è deciso!» (trad. di P. B. Marzolla).

⁴⁶² Ernout-Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, s.v. *verto*, p. 726: «*Versipellis*, -e: qui change de peau, d'où *versipellis* m. "homme qui change de peau à son gré; loup-garou".

Forte dominus Capuae exierat ad scruta scita expedienda. Nactus ego occasionem persuadeo hospitem nostrum, ut mecum ad quintum miliarium veniat. Erat autem miles, fortis tanquam Orcus. Apoculamus nos circa gallicinia, luna lucebat tanquam meridie. Venimus intra monimenta: homo meus coepit ad stelas facere, sedeo ego cantabundus et stelas numero. Deinde ut respexi ad comitem, ille exuit se et omnia vestimenta secundum viam posuit. Mihi anima in naso esse, stabam tanquam mortuus. At ille circumminxit vestimenta sua, et subito lupus factus est. Nolite me iocari putare; ut mentiar, nullius patrimonium tanti facio. Sed, quod coeperam dicere, postquam lupus factus est, ululare coepit et in silvas fugit. Ego primitus nesciebam ubi essem, deinde accessi, ut vestimenta eius tollerem: illa autem lapidea facta sunt. Qui mori timore nisi ego? Gladium tamen strinxi et – matavitatau – umbras cecidi, donec ad villam amicae meae pervenirem. In larvam intravi, paene animam ebullivi, sudor mihi per bifurcum volabat, oculi mortui; vix unquam reffectus sum. Melissa mea mirari coepit, quod tam sero ambulare, et 'Si ante' – inquit – 'venisses, saltem nobis adiutasses; lupus enim villam intravit et omnia pecora tanquam lanius sanguinem illis misit. Nec tamen derisit, etiam si fugit; servus enim noster lancea collum eius traiecit.' Haec ut audivi, operire oculos amplius non potui, sed luce clara Gai nostri domum fugi tanquam copo compilatus; et postquam veni in illum locum, in quo lapidea vestimenta erant facta, nihil inveni nisi sanguinem. Ut vero domum veni, iacebat miles meus in lecto tanquam bovis, et collum illius medicus curabat. Intellexi illum versipellem esse, nec postea cum illo panem gustare potui, non si me occidisses. Viderint alii quid de hoc exopinissent; ego si mentior, genios vestros iratos habeam⁴⁶³.

⁴⁶³ Petronio, *Satyricon*, pp. 78-81. «Volle il caso che il padrone fosse partito per Capua a smerciarvi il meglio delle sue cianfrusaglie. Afferrata al volo l'occasione, convinco un tale ospite lì da noi, a venire con me sino al quinto miglio. Non per nulla era un soldato, forte come un demonio. Leviamo le chiappe verso il canto del gallo. La luna luceva come a mezzogiorno. Arriviamo a un cimitero: il mio uomo si mette a farla tra le tombe, io mi siedo canterellando e conto le tombe quante sono. Poi, come torno con gli occhi al compagno, quello è lì che si sveste e depone tutti gli abiti al margine della strada. Io avevo il cuore in gola, ero più morto che vivo. Quello allora piscia in cerchio intorno agli abiti e all'improvviso diventa lupo. Badate che non scherzo: non mentirei per tutto l'oro del mondo. Dunque, come dicevo, una volta che divenne lupo, incominciò ad ululare e fuggì nelle selve. Io sulle prime non sapevo più dove fossi. Poi mi feci vicino, per raccattare gli abiti di quello là, ma gli abiti erano diventati di pietra. A morir di paura, chi più morto di me? Tuttavia strinsi in pugno la spada, e, abracadabra, andai infilzando le ombre, sin quando non giunsi al podere della mia amica. Entrai che ero uno spettro, mezzo scoppiato, con il sudore che mi correva per la forcata, con gli occhi fissi: ce ne volle per rimettermi. La mia Melissa sulle prime era stupita che io fossi in giro così tardi, e "Se arrivavi un po' prima, - disse, - almeno ci davi una mano, ché un lupo si è introdotto nel podere e da vero macellaio ci ha sgozzato tutte le bestie. Però non l'ha fatta pulita, anche se è riuscito a fuggire, ché uno dei nostri schiavi gli ha trapassato il collo con la lancia". A sentir questo, non riuscii più a chiudere occhio, ma, appena fatto giorno, via di corsa alla casa del nostro Gaio, che sembravo l'oste dopo il repulisti. E una volta che giunsi in quel luogo, dove gli abiti erano diventati di pietra, non altro trovai che del sangue. Come poi giunsi a casa, il mio soldato giaceva sul letto che sembrava un bove e c'era un medico che gli curava il collo. Mi fu chiaro che era un lupo mannaro, né ho

In questo passo, Nicerote, davanti a Trimalchione e ai suoi ospiti, racconta la storia del lupo mannaro. Lui stesso è il protagonista: quando era ancora uno schiavo e si stava recando dalla sua amante Melissa, era in compagnia di un soldato che, in un cimitero, si trasformò in un lupo. Riuscito a scappare, Nicerote raggiunse la casa dell'amante, che gli raccontò che tutte le pecore erano state sgozzate da un lupo. Fortunatamente, un servo era riuscito a ferirlo al collo. Nicerote rimase molto impressionato nel vedere, il giorno dopo, il soldato con il collo ferito: capì che era un lupo mannaro.

Come si può notare, anche nel mondo antico non mancano racconti fantasiosi sulla licanthropia. Plinio non credeva a questi ultimi, relegandoli alla sfera magico-superstiziosa, anche se, secondo una prospettiva emica, si può affermare che il lupo mannaro era una credenza a tutti gli effetti, e come tale era diffusa sia nel mondo greco che romano.

Infine, si può richiamare il tema dei *Lupercalia* per creare un ponte tra il discorso di Plinio e altre testimonianze collegate a questa festività religiosa romana che, nel nome, è legata al lupo, un simbolo che può anche non essere negativo.

I *Lupercalia* erano una festività della religione romana che si praticava nel mese di febbraio. Essa era in onore di Fauno Luperco, che aveva la funzione di proteggere il bestiame dall'attacco dei lupi. Dumézil⁴⁶⁴ racconta che i celebranti del rito, i *Luperci*⁴⁶⁵, si incontravano la mattina del 15 febbraio presso il Palatino. C'erano due gruppi di *Luperci* (collegamento con la leggenda di Romolo e Remo): i *Quinctiales* e i *Fabiani*. Questi erano completamente nudi, eccetto per la pelle di capra che portavano sulle anche. Loro rappresentavano gli spiriti della natura. Si compivano alcuni riti a scopo purificatorio ed altri a scopo fecondatorio, altri ancora sono misteriosi per gli studiosi. Un esempio è riportato da Plutarco (*Rom.* 21, 10):

«Essi [i Luperci] sacrificano delle capre; poi vengono loro condotti due giovani nobili; a questi ultimi, gli uni toccano la fronte con il coltello ancora sanguinante, gli altri asciugano la fronte sporcata di sangue con un bioccolo di lana bagnata nel latte; bisogna inoltre che i due giovani ridano dopo essere stati asciugati»⁴⁶⁶. Plutarco scrive anche del sacrificio di un cane, il quale è facile da comprendere se si pensa che i Luperci siano i lupi. Dopo che i

potuto da allora dividere il pane con lui, nemmeno se mi avessero ammazzato. Comodi gli altri di pensarla in proposito come vogliono, ma io, se mento, che il cielo mi punisca» (trad. di V. Ciaffi).

⁴⁶⁴ Cfr. Georges Dumézil, *La religione romana arcaica*, a cura di Furio Jesi, Rizzoli Editore, Milano, 1977, pp. 306-09.

⁴⁶⁵ Certamente questo lessema contiene la parola *lupus* al suo interno; ma come si è originata non è ancora stato chiarito. Otto, Jordan e Mommsen ipotizzano che esso sia un derivato di *nou-er-ca* (cfr. p. 306 nota 31), anziché credere che sia un composto di *lupus* e di *arcere*, in quanto nel rito non c'è nulla che sia contro il lupo.

⁴⁶⁶ Cfr. ibidem, p. 307.

Luperci avevano sacrificato le capre, indossavano le loro pelli; si consumava in seguito il banchetto e c'era la corsa di purificazione che si compiva sempre sul Palatino. Durante quest'ultima, i *Luperci* tenevano in mano le corregge di pelli di capro e cercavano di colpire tutti coloro che incontravano, soprattutto le donne in quanto essere colpite assicurava la fecondità. Ovidio, nei *Fasti* (2, 425-452) collega l'origine della pratica con il ratto delle Sabine: Giunone disse che la sterilità verrà tolta solo se un sacro caprone penetrerà le donne d'Italia (*Italidas matres, inquit, sacer hircus inito!*)⁴⁶⁷. Grazie ad un indovino etrusco si risolse il mistero: dopo aver sacrificato un capro ed aver ricavato delle corregge, questo disse alle donne di farsi colpire. Forse questa è l'origine del rito. Inoltre, si crede che, in origine, i *Luperci* intervenissero anche riguardo al potere regale, che era oggetto di riti: è forse per questo motivo che Cesare, cercando di sviluppare un modo per raggiungere il potere, abbia aggiunto il gruppo dei *Luperci Iulii* al fianco degli altri due già esistenti; né si riuscirebbe a spiegare perché abbia organizzato un esperimento per vedere come i Romani avrebbero reagito alla sua incoronazione, durante la corsa di febbraio⁴⁶⁸.

In ogni caso, per i Romani il simbolo del lupo, o meglio della lupa, non è negativo, anzi è un simbolo che testimonia la grandiosa origine della città: non ci sono infatti solo le credenze popolari, ma anche le leggende sulla fondazione di Roma.

In questo ultimo paragrafo, si è visto come le credenze spesso appartengano alla sfera magico-superstiziosa, un ambiente che Plinio condanna ampiamente, nonostante riporti sempre tutte le notizie, non volendo lasciare nulla all'oblio del tempo.

⁴⁶⁷ Cfr. ibidem, p. 308.

⁴⁶⁸ Dumézil si chiede se senza la scena dell'incoronazione di Cesare durante i *Lupercalia* i Romani avrebbero compreso le conseguenze politiche di quell'azione. Cfr. ibidem, p. 309.

CAPITOLO 4

IL CONFINE TRA MAGIA E MEDICINA NEL LIBRO XXX DELLA *NATURALIS HISTORIA*

Questo capitolo ha come scopo l'analisi del confine tra magia e medicina nel libro XXX della *Naturalis Historia* e il cercare di comprendere se Plinio credesse o meno alle cure contro le malattie che scrive. L'autore affronta il tema della medicina in numerosi libri (XXIV-XXXII), ma in questa sede il campo è ristretto al volume XXX, in cui egli tratta i rimedi di origine animale. All'interno del capitolo ci sarà un confronto tra il naturalista e il *Liber medicinalis* di Quinto Sereno Sammonico. Questo confronto verrà preso anche come esempio per dimostrare la fortuna del naturalista nei secoli successivi alla sua morte.

4.1 Breve introduzione sulla medicina nel mondo antico

Insieme alla vita c'è anche la malattia e fin dall'antichità gli uomini hanno sempre ricercato dei rimedi che potessero curare i mali. Tuttavia, quando si parla di medicina del mondo antico bisogna associarla anche ad altri aspetti che, a volte, sono indissolubili da essa: la magia e la superstizione, il soprannaturale e gli spiriti⁴⁶⁹. Nel mondo primitivo si iniziarono a scoprire le conoscenze di base riguardanti la medicina come conoscere come togliere una freccia dal corpo e curare la ferita, occuparsi di una frattura, individuare le piante purganti. Quando gli uomini vivevano allo stadio primitivo non era importante che il rimedio fosse efficace portando la guarigione dalla malattia, ma l'attenzione era posta più che altro sulla forza della magia, fino a che con il progredire della razionalità anche le cure magiche diventavano più razionalizzate⁴⁷⁰.

In Mesopotamia sono state ritrovate numerose tavolette di argilla di età sumerica dove, in caratteri cuneiformi, vi sono riportati trattati di medicina: si viene così a conoscenza che il sangue è il punto di nascita delle funzioni vitali ed il fegato è ciò che lo raccoglie. La divinità

⁴⁶⁹ Maria Cristina Martini, *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, Bulzoni editore, Roma, 1977, p. 141.

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 142.

più antica della medicina è Sin, dio della luna: egli si occupava delle erbe medicinali e di combattere gli spiriti malvagi. Successivamente fu il dio Marduk ad occuparsi della medicina: egli era esperto nella guarigione di tutte le malattie⁴⁷¹. Gli Assiri e i Babilonesi affidavano la cura ad una casta di sacerdoti, che dovevano rispondere delle proprie azioni di fronte alle divinità; la chirurgia, invece, era affidata ai laici. I sacerdoti di Babilonia praticavano l'esame delle viscere degli animali, una pratica magica che si diffonderà anche nel mondo greco e romano.

Grazie ai papiri conservatisi per il clima secco, alle mummie e agli oggetti rinvenuti nei sepolcri, si è potuta studiare anche la medicina degli Egiziani. Dal 3500 a.C., quando questo popolo iniziò ad imbalsamare i corpi, si potrebbe ipotizzare che fossero i medici ad occuparsi di ciò. In realtà, non era così: se ne occupavano degli addetti⁴⁷². Il papiro di Ebers, scritto durante l'epoca del Nuovo Impero, presenta dei contenuti medici che risalgono probabilmente al periodo tra il 2778 ed il 2433 a.C. In un altro papiro, quello di E. Smith, sono state ritrovate informazioni su come curare le ferite con l'ausilio di pomate e di stecche. Gli Egizi erano a conoscenza che il cuore era il centro delle funzioni vitali, ma davano molta importanza alla respirazione, in quanto credevano che essa mettesse in moto la circolazione. La medicina egizia era praticata anche dai sacerdoti e dai maghi e quindi non era chiaramente distinta dalla magia⁴⁷³.

Gli antichi Ebrei non consideravano causa della malattia gli spiriti malvagi ed il contributo più importante è stato l'attenzione per la prevenzione delle malattie e per la pulizia.

In Grecia, inizialmente, la medicina era filtrata attraverso i miti e la religione. Apollo fu considerato il primo guaritore che poteva curare tutti i mali. Inoltre, Eracle assunse il titolo di "salvatore", Igea si occupava della salute e del suo mantenimento, Panacea era in grado di guarire tutte le malattie e Afrodite presiedeva alla vita sessuale. Asclepio, figlio di Apollo e della ninfa Coronide, fu istruito dal centauro Chirone, divenendo così il fondatore della medicina dei Greci. Furono costruiti numerosi templi in suo onore e il più famoso fu quello di Epidauro. Per guarire dal male che lo aveva colpito, il malato doveva sottoporsi ad un bagno purificatore, dopo il quale si doveva compiere un sacrificio animale. A questo punto, egli poteva dormire nel tempio e, di notte, il dio gli si sarebbe manifestato in sogno. Pian piano, però, ai servitori del tempio di Asclepio, si sostituì il medico che esercitava la propria

⁴⁷¹ C. Singer – A. Underwood, *A short history of medicine*, Oxford, 1962, p. 10, citato in *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, p. 142, nota 30.

⁴⁷² Ibidem, p. 143.

⁴⁷³ Ibidem, pp. 143-44.

professione anche a domicilio, per curare i pazienti⁴⁷⁴. Ippocrate, in seguito, fece sì che la medicina si liberasse della magia. Con Ippocrate si modificò il concetto di malattia: questa non era più considerata come un demone da scacciare, ma come un’alterazione degli umori⁴⁷⁵ ed il medico diventò un servitore della natura. Per guarire dalle malattie sono importanti le diete e la ginnastica. Dopo Ippocrate, Platone e Aristotele prestavano fede al suo metodo medico. Aristotele considerava il cuore l’organo più importante, dal quale nascono tutte le passioni, mentre le arterie contenevano lo spirito vitale, detto *pneuma*⁴⁷⁶. In seguito, la scuola alessandrina riprese il pensiero ippocratico, abbandonando la teoria degli umori, ma recuperando l’importanza dell’esperienza. Inoltre, Erofilo ed Erasistrato si occuparono del sezionamento dei cadaveri, acquisendo buone conoscenze epidemiologiche.

A Roma, inizialmente, la medicina si fondava sulla magia e sulla religione (si invocavano Marte, Apollo, Febris, Mephitis e Salus)⁴⁷⁷. Grazie agli Etruschi, i Romani potevano vantare conoscenze nel campo delle piante medicinali e nella disciplina augurale. Nel 239 a.C. arrivò anche a Roma il culto di Asclepio. Tuttavia, l’arrivo di stranieri esperti, ma bramosi di arricchirsi, scatenò l’ira della nobiltà romana. Basti pensare a Marco Porcio Catone. Quest’ultimo, per curare le lussazioni, spiegava che era necessario prendere una canna e, dopo alcune operazioni, cantare *Huat hana huat ista pista, sista domina damnaustra luxato*⁴⁷⁸ (cfr. § 4.3.5). Nel mondo romano furono scritti diversi trattati di medicina: molto importante è il *De medicina* di Aulo Cornelio Celso ed il *De materia medica* di Dioscoride di Cilicia, che elenca 950 sostanze utili alla cura (600 derivanti dalle piante, 80 dagli animali e 50 dai minerali)⁴⁷⁹.

Plinio il Vecchio non aveva un’opinione positiva dei medici. Infatti, in *Nat.* 29, 18 afferma: *Discunt periculis nostris et experimenta per mortes agunt, medicoque tantum hominem occidisce impunitas summa est*⁴⁸⁰.

Ma riguardo alla ricerca sulle piante, Plinio esprime un giudizio positivo, pieno di ammirazione per le nuove scoperte e per il progresso delle conoscenze, che non faranno altro

⁴⁷⁴ Ibidem, pp. 145-46

⁴⁷⁵ L’essere sani dipendeva dal giusto equilibrio tra questi umori: sangue, pituita, bile gialla e atrabile. Cfr. ibidem, p. 147, nota 46.

⁴⁷⁶ Ibidem, pp. 147-48, nota 49.

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 148, nota 53.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 149, nota 56.

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 151.

⁴⁸⁰ Cfr. Ibidem, p. 151 e cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 280. «I medici imparano a nostro rischio e pericolo e fanno le loro esperienze sulla pelle dei malati; solo al medico è garantita l’assoluta impunità di commettere un omicidio» (trad. di U. Capitani).

che migliorare le condizioni di vita. Gli antichi sono da lodare anche perché hanno tramandato tutte le loro conoscenze. Infatti, Plinio in *Nat.* 25, 1 dichiara (*Nat.* 25, 1-2):

*At nos elaborata iis abscondere ac suppressere cupimus et fraudare vitam etiam alienis bonis. Ita certe recondunt qui pauca aliqua novere, invidentes aliis, et neminem docere in auctoritatem scientiae est*⁴⁸¹.

L'autore non è d'accordo con il tenere le nuove scoperte per sé, in quanto questo comportamento si oppone al progresso, frenando l'umanità e relegandola all'immobilità. Inoltre, racconta (*Nat.* 25, 14) che un cucciolo di drago ucciso è stato riportato in vita grazie ad una pianta chiamata bali e che Giuba racconta che un uomo in Arabia era stato riportato in vita grazie all'utilizzo di un'erba. E scrive (*Nat.* 25, 14-15):

*Quae etiamsi fide carent, admirationem tamen implent coguntque confiteri multum esse quod vero supersit. Inde et plerosque ita video existimare, nihil non herbarum vi effici posse*⁴⁸².

Plinio afferma che queste notizie creano molto interesse e che ci dev'essere almeno qualcosa di veritiero.

4.2 La medicina nella *Naturalis Historia* di Plinio

Dei XXXVII libri della *Naturalis Historia*, Plinio ne dedica nove alla medicina (XXIV-XXXII). Non includo in questo elenco il libro XXIII, dedicato alla botanica, anche se contiene scritti riguardo alle piante medicamentose. Grazie all'indice del I volume, che ha la funzione di permettere al lettore di reperire facilmente e velocemente un argomento di suo interesse⁴⁸³, è possibile capire la struttura dei libri XXIV-XXXII:

- il libro XXIV riguarda le proprietà medicinali ricavate dagli alberi e dalle erbe (piante selvatiche), per un totale di 1176 dati tra rimedi e notizie;
- il libro XXV tratta le proprietà medicinali delle erbe spontanee, per un totale di 1292 notizie e medicamenti;

⁴⁸¹ Cfr. Ibidem, p. 151 e cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 621. «Noi invece siamo tutti intenti a impedire la divulgazione dei frutti delle loro ricerche, sottraendo così all'esistenza umana persino beni che altri le hanno destinato. Così, appunto, coloro che sono in possesso di qualche scarsa conoscenza, la tengono nascosta, negandola agli altri; e il non insegnare a nessuno dà credito al sapere» (trad. di P. Cosci).

⁴⁸² Cfr. ibidem, p. 153 e cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 629. «Anche se tutto ciò appare incredibile, desta tuttavia un grande interesse, e spinge ad ammettere che una buona parte di vero ci sia. Perciò, a quanto ho modo di constatare, anche la maggior parte della gente ritiene che tutto possa essere fatto utilizzando le virtù delle erbe» (trad. di P. Cosci).

⁴⁸³ Plinio, infatti, nell'epistola dedicatoria all'imperatore Vespasiano, spiega che non si è costretti a leggere tutti i libri per intero, ma, una volta reperito l'argomento di proprio interesse nell'indice apposito, si potrà arrivare direttamente a quello. Cfr. cap. I. Si tratta quindi di un indice curato da Plinio.

- il libro XXVI comprende ancora notizie sulle proprietà medicinali delle erbe spontanee e vi sono raccolte 1019 notizie;
- il libro XXVII raccoglie in ordine alfabetico altri tipi di erbe, per un totale di 602 medicinali;
- il libro XXVIII comprende i rimedi di origine animale. In tutto ne sono scritti 1682;
- il libro XXIX continua l’elenco dei rimedi derivati dal mondo animale e presenta 621 dati;
- il libro XXX, dopo un’introduzione sulla magia, continua ad elencare e a spiegare i rimedi di origine animale, aggiungendo ai due volumi precedenti altre 854 notizie;
- il libro XXXI riporta tutti i rimedi che si possono ricavare dagli animali acquatici, raccogliendone 924;
- il libro XXXII continua la spiegazione e la raccolta dei rimedi di animali acquatici, aggiungendo al volume precedente 990 dati.

Come si può notare da questo elenco, Plinio ha dedicato ampio spazio alla medicina ed il suo comportamento dimostra, ancora una volta, la sua *curiositas* e la sua sete di conoscenza, che lo spinge anche a riportare rimedi magici. Per gli scopi di questo capitolo e per ricollegarsi al primo, si tratteranno i rimedi di origine animale solo del libro XXX, anche se essi sono presenti sia nei volumi XXVIII che XIX.

4.2.1 *La classificazione dei rimedi di origine animale nel libro XXX*

Prima di analizzare alcuni rimedi è necessario vedere come il libro XXX sia strutturato. Segue ora una tabella, che nasce da uno spoglio di tutto il capitolo, per comprendere innanzitutto l’animale da cui si ricava il rimedio. Ho pensato di considerare i seguenti casi che verranno inseriti nella colonna “giudizio pliniano”:

- a) Plinio crede a ciò che scrive e lo esplicita con un commento;
- b) forse crede ai rimedi scritti, ma non esplicita il suo pensiero;
- c) probabilmente non crede a ciò che riporta e non esplicita un commento;
- d) non crede ai rimedi e lo afferma chiaramente;
- e) rimedi che l’autore attribuisce ai Magi o che hanno proprietà magiche;
- f) casi dubbi in cui non è possibile capire se egli credesse o meno ai rimedi riportati.

I capitoli che sono stati dedicati ai rimedi di origine animale, dopo il preambolo sulla magia (cfr. capitolo 1), vanno dall’8 al 53.

Capitolo	Rimedio	Giudizio pliniano
8	per il mal di denti	Non ci crede (con commento)
9	per l'alito pesante e le ulcere alla lingua	Forse ci crede (senza commento)
10	per le cure del viso	Forse ci crede (senza commento)
11	per le cure del raffreddore, del mal di gola e della tosse	Forse ci crede (senza commento)
12	per le cure contro le angine, per i dolori ai muscoli del collo e i gonfiori	É probabile che non ci creda (senza commento)
13	per le cure dei dolori alle spalle e per il trattamento dei peli ascellari	Forse ci crede (senza commento)
14	per le cure dei dolori all'addome e per le affezioni polmonari	Forse ci crede (senza commento)
15	per la cura del mal di stomaco e per i catarri e la tosse	Ci crede (con commento esplicito)
16	per i dolori al fegato e gli ascessi	Ci crede (con commento esplicito)
17	per il dolore alla milza	rimedi ascrivibili al campo della magia
18	per il dolore ai fianchi e alla sciatica	rimedi ascrivibili al campo della magia
19	per la dissenteria e l'occlusione intestinale	Forse ci crede (senza commento)
20	ancora per l'occlusione intestinale, la dissenteria e le flatulenze	Non ci crede (con commento)
21	per i calcoli urinari	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio

22	per il male al fondoschiena, per gli spasmi, i condilomi, le verruche e i testicoli	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
23	per le vene varicose, la gotta e i dolori articolari	Forse ci crede (senza commento)
24	per le zecche (specificazione dei suoi usi)	É probabile che non ci creda (senza commento)
25	per l'anfisbena, il cuculo e le pulci	rimedi ascrivibili al campo della magia
26	per la paralisi	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
27	per l'epilessia	rimedi ascrivibili al campo della magia
28	per l'itterizia	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
29	per il delirio (consigli per la sua gestione)	rimedi ascrivibili al campo della magia ed espressione del suo scetticismo (con commento)
30	per la febbre malarica, per lo scarabeo e per le malattie croniche (narrazione di alcune notizie sulle credenze sacre egizie)	rimedi ascrivibili al campo della magia
31	per l'idropisia	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
32	per il fuoco sacro	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
33	per le bolle nere	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
34	per i foruncoli	É probabile che non ci creda (senza commento)
35	per le ustioni (descrizione del loro trattamento)	Forse ci crede (senza commento)

36	per le nodosità in corrispondenza dei nervi	rimedi ascrivibili al campo della magia
37	per le pipite e la carnosità che si forma nelle dita	Forse ci crede (senza commento)
38	per le emorragie nasali (e descrizione del loro trattamento)	Forse ci crede (senza commento)
39	per le piaghe e le ulcere	Forse ci crede (senza commento)
40	per la cura di articolazioni rotte	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
41	per la pelle cicatrizzata (descrizione del trattamento per farla tornare al colore normale)	Caso dubbio: non si riesce a capire il pensiero di Plinio
42	per togliere da una ferita le frecce e le lance	É probabile che non ci creda (senza commento)
43	per i malanni tipici delle donne	rimedi ascrivibili al campo della magia
44	per la fecondità e per facilitare il parto	É probabile che non ci creda (senza commento)
45	per la cura delle mammelle dopo il parto	É probabile che non ci creda (senza commento)
46	per la cura depilatoria	É probabile che non ci creda (senza commento)
47	per la difficoltà della coagulazione del latte, per i colpi di sole, per l'ernia infantile, per la tosse e per la nascita dei denti	rimedi ascrivibili al campo della magia (con commento esplicito in cui esprime che non ci crede)
48	per il sonnifero e per per stare svegli	rimedi ascrivibili al campo della magia

49	per l'accentuazione e l'inibizione del desiderio amoroso	rimedi ascrivibili al campo della magia
50	per i pidocchi e le coliche urinarie dei giumenti	rimedi ascrivibili al campo della magia
51	per rendere il vino disgustoso agli ubriachi	rimedi ascrivibili al campo della magia
52	notizie su animali particolari	rimedi ascrivibili al campo della magia
53	altre meraviglie degli animali	rimedi ascrivibili al campo della magia

Questa classificazione si è basata sui seguenti criteri:

- 1) sul commento di Plinio (casi a, d), infatti in alcuni casi l'autore ha scritto esplicitamente se credeva o meno ai rimedi riportati;
- 2) per la situazione in cui egli sembra crederci ma non esplicita un pensiero (caso b), ho posto attenzione al linguaggio da lui utilizzato. Infatti, in questi casi riporta il rimedio specificando che, per curare una determinata malattia, si deve procedere in un certo modo. Non utilizza verbi come “si tramanda che”, “dicono che”, ma più che altro espressioni come “questo dolore si riduce con”. Per gli esempi specifici si rimanda ai paragrafi successivi. Egli ha un modo di procedere disordinato: alterna notizie alle quali è plausibile che credesse con altre alle quali probabilmente non credeva (infatti in queste utilizza verbi come *tradunt*): è proprio questa coesistenza che accresce il dubbio in merito a quale fosse il pensiero dell'autore; Per questo motivo, talvolta, ho incluso in questa sezione anche i casi in cui Plinio usa verbi come *adfirment*, *tradunt*. Nonostante la presenza di questi verbi, sembra credere ai rimedi riportati e alla loro efficacia.
- 3) per il caso in cui è probabile che l'autore non creda a ciò che scrive (caso c), mi sono basato ancora una volta sulla lingua che utilizza per illustrare il rimedio. Ho inserito in questa sezione tutti i capitoli in cui Plinio tratta le cure senza riportare l'autore o la fonte: *tradunt*, *quidam*, *alii*, *puntant*.
- 4) vi sono dei capitoli dove l'autore ha esplicitato che i rimedi proposti erano stati suggeriti dai Magi o che comunque erano ascrivibili alla sfera della magia;

- 5) vi sono infine dei casi dubbi, dove non è possibile, a mio avviso, capire il pensiero del naturalista relativo alla cura proposta. Si è preferito quindi inserire i capitoli in questa sezione, piuttosto che farli per forza rientrare nelle altre.

I libri XXIX e XXX contengono numerosi rimedi di origine magica che sono ripresi dalle opere farmacologiche di Anassilao, vissuto durante l'età augustea, e di Senocrate, un contemporaneo di Plinio⁴⁸⁴. I primi sette capitoli del libro XXX, che delineano una breve storia della magia, hanno una funzione apologetica per fare in modo che il lettore non creda che l'autore presti fede a tutto ciò che dicono i Magi. Oltre ad Anassilao e a Senocrate, vi sono altre due fonti: Pelope (di cui non si conosce quasi nulla) e Sestio Nigro, che presentano le migliori notizie farmacologiche del mondo greco⁴⁸⁵. L'ordine con cui Plinio presenta i rimedi alle varie malattie è compiuto *a capite ad calcem*, *modus operandi* che era iniziato già nel libro precedente (rimedi contro le malattie della testa, del volto e contro i veleni). Dopo aver finito la trattazione dei piedi (quindi dopo il § 81), l'autore tratta le malattie che colpiscono tutto il corpo, ricordando ad esempio i malocchi, i deliri, la paralisi, l'epilessia, le malattie delle donne e i parti, le malattie infantili e via dicendo. Si tratta di un modo di procedere abbastanza ordinato, in cui, talvolta, si inseriscono delle divagazioni da parte dell'autore. Non c'era nel mondo antico una procedura standard per la compilazione *a capite ad calcem*⁴⁸⁶. Una spiegazione che Garofalo⁴⁸⁷ fornisce per il disordine di esposizione o per la comparsa in due o più luoghi diversi dello stesso argomento è questa: la confusione sarebbe dovuta all'impiego di fonti differenti, che presentano un loro proprio ordinamento. Inoltre, i rimedi magici scritti da Plinio si possono inserire in un rito più ampio che considera il momento opportuno per catturare l'animale, le formule e le ricette per cucinarli. Vi sono esempi in cui il male transita dall'uomo all'animale, ciò può avvenire grazie ad una natura simile tra i due soggetti data dal genere, dalla forma o dal colore. È il cosiddetto fenomeno di transplantazione, teoria che afferma che uomini, animali, piante, costellazioni e minerali contengono delle forze che si possono trasferire ad altri o ad altro. Ad esempio, in *Nat.* 28, 4, l'autore scrive:

Sanguinem quoque gladiatorum bibunt, ut viventibus poculis, comitales morbi, quod spectare facientes in eadem harena feras quoque horror est. At, Hercule, illi ex homine ipso sorbere

⁴⁸⁴ *Storia naturale*, volume IV, p. 395.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 395.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 396.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 396.

*efficacissimum putant calidum spirantemque et vivam ipsam animam ex osculo vulnerum, cum plagi somnino ne ferarum quidem admoveri ora mos sit humanus*⁴⁸⁸.

Chi soffre di epilessia può curarsi bevendo il sangue umano dei gladiatori. Plinio sottolinea un'incoerenza in quanto fa notare che l'azione di bere sangue umano non è considerata orrida, ma quella di bere del sangue animale sì.

Una superstizione di guarigione legata alla sfera della magia è la legge di simpatia e di antipatia delle forze nel cosmo: le stelle, la terra, gli uomini, gli animali, le piante ed i minerali sono delle forze che si influenzano mediante l'attrazione e la repulsione⁴⁸⁹. Un esempio pratico di questa teoria si ritrova in *Nat.* 29, 61:

*Quaedam pudenda dictu tanta auctorum adseveratione commendantur, ut praeterire fas non sit, siquidem illa concordia rerum aut repugnantia medicinae gignuntur, veluti cimicum, animalis foedissimi et dictu quoque fastidiendi, natura contra serpentium morsus et praecipue aspidum valere dicitur, item contra venena omnia, argumento, quod dicant gallinas, quo die ederint, non interfici ab aspide, carnesque earum percussis plurimum prodesse*⁴⁹⁰.

In questo passo, Plinio fornisce un esempio della legge di simpatia e di antipatia cosmica: le cimici sono una protezione naturale contro i morsi del serpente e contro gli altri tipi di veleni. Una prova di questo è costituita da chi dice che se le galline hanno mangiato delle cimici, allora per quel giorno non verranno uccise dagli aspidi e se si mangia la loro carne si recupera la stessa proprietà. Inoltre, c'è anche da considerare la *signatura rerum*, cioè la forma, i colori ed i sapori di piante ed animali che attirano l'attenzione dell'uomo e che lo guidano nell'uso farmacologico. Ad esempio, il colore giallo del *Chrysolachanum* può assorbire l'itterizia di una persona (*Nat.* 28, 149-50)⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Cfr. *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, p. 157 e cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 14. «Gli epilettici, durante l'attacco, bevono il sangue dei gladiatori come da coppe viventi; eppure quando lo vediamo fare anche dalle belve in quella stessa arena, si resta inorriditi. Ma, per dio, quei malati considerano un toccasana succhiare proprio dall'uomo il sangue caldo e vivo, assorbire il principio vitale dalle labbra delle ferite, mentre è ritenuto da incivili accostare la bocca alle piaghe anche di bestie selvagge. C'è chi cerca il midollo osseo delle gambe e il cervello dei fanciulli» (trad. di U. Capitani).

⁴⁸⁹ Cfr. *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, p. 154.

⁴⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 155 e cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 316 e 318. «Certi rimedi ripugnanti a descrivere sono raccomandati con tanta insistenza e garantiti da fonti così serie, che non è possibile lasciarli da parte; d'altronde alla base delle medicine sta la ben nota simpatia e antipatia cosmica delle cose. Per esempio, delle cimici, animali schifosi e tali che si prova ribrezzo solo a nominarle, si cita lo spiccato potere naturale contro i morsi di serpente e soprattutto degli aspidi, similmente contro tutti i veleni: prova ne sarebbe la diceria secondo cui le galline nel giorno in cui hanno mangiato cimici non vengono uccise dagli aspidi e le loro carni sono utilissime ai soggetti morsi da quei rettili» (trad. di U. Capitani).

⁴⁹¹ Cfr. *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, p. 155.

Vigono anche le leggi di simpatia e di antipatia, soprattutto nei contravveleni. Spesso, però, non si capisce se il rimedio si può considerare magico o meno⁴⁹².

Una domanda che è importante porsi è come mai Plinio, che attacca nei primi capitoli del libro XXX i Magi, nella parte restante del libro inserisce anche i rimedi magici. Capitani spiega che se l'autore tratta per numerosi capitoli queste cure, ciò è dovuto al suo interesse per esse, anche se sono magiche e inventate⁴⁹³. D'altra parte, come si è visto nel capitolo 3, Plinio non rinuncia a riportare nemmeno i casi di credenze popolari che giudica esagerate e fantasiose. Tutti questi riti magici si inscrivono in un tentativo di cambiare o comunque di controllare il destino⁴⁹⁴.

4.2.2 *La ripresa della Naturalis Historia nel Liber medicinalis di Quinto Sereno*

Prima di affrontare l'analisi delle casistiche dei rimedi del libro XXX, è necessario introdurre il *Liber medicinalis* di Sammonico, in quanto ci sarà un confronto, laddove possibile, tra Plinio e questo autore.

Sullo scrittore dell'opera ci sono incertezze di tipo onomastico: si è certi infatti sul nome *Quintus Serenus*, ma non sul cognome *Sammonicus*. Gli Antichi citano due autori che si chiamano così, quindi è nata l'ipotesi della presenza di un padre, vissuto durante l'impero di Settimio Severo e autore dei *Rerum reconditarum libri*, che poteva vantare una biblioteca di addirittura 62000 libri e di un figlio, attivo tra la seconda metà del II secolo e la prima metà del III. Quest'ultimo era stato amico dell'imperatore Giordano I e precettore del figlio, il futuro Giordano II il giovane, che ricevette in eredità la biblioteca (in precedenza ereditata da Quinto Sereno alla morte del padre). L'autore era stato un poeta e storico presso Alessandro Severo. Di sicuro era una persona molto colta, in quanto dalle sue opere emergono citazioni e richiami a Lucrezio, Plauto, Virgilio, Orazio ed Ovidio⁴⁹⁵.

Anche riguardo alla datazione dell'opera si nutre qualche dubbio, ma si pensa che essa sia stata scritta tra la fine del II secolo e la seconda metà del IV.

Il *Liber medicinalis* contiene numerosi rimedi, raccolti in 64 capitoli, per un totale di 1107 esametri. Essi sono stati riordinati con il criterio *a capite ad calcem*. Dopo la prefazione,

⁴⁹² Ibidem, p. 397.

⁴⁹³ U. Capitani, *Celso, Scribonio Largo, Plinio il Vecchio e il loro atteggiamento nei confronti della medicina popolare*, p. 138, in *Maia*, XXIV, 1972, pp. 120-140, citato in *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, p. 161.

⁴⁹⁴ B. Malinowski, *Sex, Culture, and Myth*, London, 1963, pp. 189-90, citato in *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, p. 163.

⁴⁹⁵ Quinto Sereno Sammonico, *La medicina in Roma antica, Il liber medicinalis di Quinto Sereno Sammonico*, a cura di Cesare Ruffato, Utet, Torino, 1996, pp. 7-8.

sembrerebbe esserci stata una suddivisione dell’opera in due parti (in cui il capitolo XLII fungeva da spartiacque), dove nella prima si raccoglievano le patologie organiche e, nella seconda, quelle accidentali. Manca in quest’opera un epilogo, che probabilmente è stato perso nel corso della tradizione manoscritta⁴⁹⁶.

Inizialmente la medicina romana si basava sulle conoscenze di tipo taumaturgico e si rivolgeva a due tipi di divinità: quelle tutelari e quelle salutifere, che dovevano proteggere l’uomo dalla nascita (si pensi a Giano) al funerale (si pensi a Nenia). In questo primo periodo, la dimensione magica era fondamentale nella medicina romana. Sono infatti numerosi gli incantesimi diffusi, come, ad esempio, *Sicucuma Cucuma Ucuma Cuma*⁴⁹⁷. Anche se Quinto Sereno riporta tutti questi richiami di ordine magico, esprime un parere di scetticismo.

Prima della manifestazione della medicina greca a Roma, c’erano alcuni medici professionisti che avevano appreso le basi del loro lavoro grazie a trattati di provenienza greca o etrusca. In seguito, a Roma arrivarono numerosi medici greci, tra cui *Artorius Asclepiade*, medico di Cicerone e filosofo di Alessandria. Egli aveva rifiutato la teoria degli umori di Ippocrate, concentrandosi soprattutto sui consigli igienici, sulla dieta e sull’attività ginnica. Tra le diverse correnti di pensiero, sono di fondamentale importanza Celso e Galeno. Il primo ha scritto il *De re medica*, che è pervenuta in modo frammentario; il secondo era appartenuto alla scuola di Alessandria e aveva fondato a Roma una scuola che praticava studi di anatomia e di dissezione. Durante l’età dei Severi, si iniziò ad insegnare medicina con costanza⁴⁹⁸.

Erano diverse le ipotesi di origine sulla malattia: c’era chi credeva che fosse una punizione divina e chi riteneva che ci fosse stata una dipendenza da un momento eziologico che variava il benessere dell’organismo. Lucrezio pensava che la terra ed il cielo contenessero dei germi e Varrone parlava di *bestiolae* o di *animalia minuta* che infettavano l’individuo penetrando per via orale e nasale⁴⁹⁹.

Per quanto riguarda le sostanze medicamentose, inizialmente erano preparate dai medici, ma in seguito si diffusero le *tabernae*, delle vere e proprie erboristerie e farmacie che vendevano diverse medicine: succhi, polveri, infusi, colliri, unguenti, pillole. Nonostante tutti i consigli medici riguardo all’igiene, i Romani erano sempre stati attenti alla cura del proprio

⁴⁹⁶ Ibidem, pp. 8-9.

⁴⁹⁷ Ibidem, pp. 10-11.

⁴⁹⁸ Ibidem, pp. 12-13.

⁴⁹⁹ Ibidem, p. 15.

corpo, all’attività di ginnastica nei campi sportivi e nelle piscine. Inoltre, i bagni erano il centro delle cure per diverse patologie⁵⁰⁰.

La fonte principale del *Liber medicinalis* è la *Naturalis historia*, anche se l’autore ha attinto informazioni anche da Celso, Scribonio e da Nigidio Figulo (che a sua volta ha recuperato le informazioni da Dioscoride). La fortuna del *Liber medicinalis* fu piuttosto limitata inizialmente e, nei secoli successivi, iniziò grazie a Carlo Magno, che aveva commissionato una sua trascrizione⁵⁰¹.

4.3 *Analisi dei 6 casi riguardanti i rimedi di origine animale del libro XXX*

Si presentano ora per ciascun caso due esempi corredati da un commento e, laddove possibile, con un confronto con Quinto Sereno Sammonico.

4.3.1 *La sicura credenza di Plinio riguardo ai rimedi del libro XXX*

Vi sono capitoli del libro in cui Plinio afferma chiaramente l’efficacia di un rimedio. Infatti, in questi casi, non utilizza verbi come *tradunt* e *dicunt*. Un esempio si può riscontrare nel capitolo 15 (*Nat.* 30, 44-46):

Praecipue vero coclearum cibus stomacho. In aqua eas subfervefieri intacto corpore earum oportet, mox in pruna torreri nihilo addito atque ita e vino garoque sumi, praecipue Africanas. Nuper hoc conpertum plurimis prodesse; id quoque observant, ut numero inpari sumantur. Virus tamen earum gravitatem halitus facit. Prosunt et sanguinem excreantibus dempta testa tritae in aqua potu. Laudatissimae autem sunt Africanae – ex iis Iolitanae -, Astypalaeicae, item Siculae modicae, quoniam magnitudo duras facit et sine suco, Baliaricae, quas cavaticas vocant, quoniam in speluncis nascuntur, laudatae ex insulis et Caprearum, nullae autem cibus gratae neque veteres neque recentes. Fluviatiles et albae virus habent, nec silvestres stomacho utiles, alvum solvunt, item omnes minutae. Contra marinae stomacho utiliores, efficacissimae tamen in dolore stomachi e laudatis traduntur quaecumque vivae cum aceto devorate. Praeterea sunt quae ἀχέρατοι vocantur, latae, multifariam nascentes, de quarum usu dicemus suis locis. Gallinaceorum ventris membrana, si inveterata est, inspersa potioni destillationes pectoris et umidam tussim vel recens tosta lenit. Cocleae crude tritae cum aquae tepidae cyathis III si sorbeantur, tussim sedant.

⁵⁰⁰ Ibidem, pp. 15-17.

⁵⁰¹ Ibidem, p. 18.

*Destillationes sedat et canina cutis cuilibet digito circumdata. Iure perdicum stomachus recreatur*⁵⁰².

All'interno di questo passo, Plinio afferma che mangiare le chioccioline è salutare per lo stomaco. Invece, Dioscoride, nel *De materia medica*, scrive (II, 9)⁵⁰³:

μετὰ δὲ τοῦ ὀστράκου ὅλος τριβεῖς καὶ μετ' οἴνου καὶ σμύρνης
ὀλίγης ποθεῖς κολικοὺς θεραπεύει καὶ κύστεως ἀλγήματα⁵⁰⁴.

*The broth of “chamae” and other shellfish boiled in a little water stirs the bowels. It is taken with wine*⁵⁰⁵.

L'autore afferma che il brodo di lumache e di altri molluschi bolliti smuovono lo stomaco.

Plinio aggiunge anche che, dopo averle bollite e passate alla brace, si devono mangiare con vino e *garum* (salsa a base di pesce). Questa sostanza è nominata anche nel libro XXXI (*Nat.* 31, 93), dove l'autore spiega che si ottiene con la macerazione di intestini di pesce nel sale (si tratterebbe quindi di materie in putrefazione)⁵⁰⁶. Le chioccioline sono salutari per lo più quelle senza guscio, pressate e mangiate con l'acqua, anche a chi espelle sangue. Ne esistono di diversi tipi: quelle africane (molto apprezzate), quelle di Iol (in Mauritania), di Astipalea, della Sicilia, quelle dette cavatiche (perché si trovano nelle caverne) delle Baleari. Inoltre, aggiunge che le chioccioline di bosco non fanno bene come le altre (come quelle marine) perché sciolgono l'intestino. Riguardo alle chioccioline senza corna, che Plinio dice che tratterà più avanti, non si trovano altri riscontri nell'opera⁵⁰⁷. L'autore conclude il capitolo trattando

⁵⁰² Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 420-423, § 44-46. «La cosa migliore per lo stomaco però è mangiare chioccioline. Si deve farle bollire intere in acqua pian piano, poi arrostiti alla brace senza aggiungere nulla e prenderle così con vino e *garum*, preferibilmente quelle africane. Da poco s'è scoperto che moltissimi ne traggono giovamento. Stanno anche attenti a prenderle in numero dispari. Il loro forte odore tuttavia causa alito pesante. Fanno bene anche a chi espettora sangue, senza guscio, pestate e bevute con acqua. Le più apprezzate sono le chioccioline africane, fra queste quelle di Iol, di Astipalea, quelle siciliane, piccole, perché la grossezza le rende dure e senza succo; quelle delle Baleari, chiamate “cavatiche” perché nascono nelle caverne; sono apprezzate anche quelle dell'isola di Capri, ma non sono buone da mangiare, né vecchie né fresche. Le chioccioline di fiume e quelle bianche hanno un cattivo odore e quelle di bosco non fanno bene allo stomaco e sciolgono l'intestino, come anche tutte quelle molto piccole. Al contrario le chioccioline di mare giovano di più allo stomaco; passano per efficacissime addirittura nel mal di stomaco tutte quelle che si raccomandano mangiate vive con aceto. Ci sono inoltre quelle chiamate “senza corna”; larghe, nascono dappertutto: parleremo del loro uso a suo luogo. La membrana del ventre dei polli invecchiata e immersa nella bevanda, oppure arrostita fresca, lenisce i catarrhi di petto e la tosse umida. Le chioccioline crude, pestate, e sorbite con 3 ciati d'acqua tiepida, calmano la tosse. I catarrhi vengono anche calmati mettendosi attorno a un dito qualsiasi un pezzo di pelle di cane. Il brodo di pernici rafforza lo stomaco» (trad. di I. Garofalo).

⁵⁰³ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 421, § 144, nota 1.

⁵⁰⁴ Il testo proviene dal sito *Thesaurus Linguae Graecae*, reperibile al link <http://stephanus.tlg.uci.edu>. Il testo greco proviene dalla seguente edizione: Dioscorides Pedanius, *De materia medica*, edd. M. Wellmann, Berlin Weidmann, 1907.

⁵⁰⁵ Dioscorides, *de materia medica*, by T.A. Osbaldeston and R.P.A. Wood, Ibidis press, Johannesburg South Africa, 2000.

⁵⁰⁶ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 421, § 44, nota 2.

⁵⁰⁷ Cfr. *ibidem*, p. 423, § 46, nota 1.

i rimedi contro la tosse e il catarro, che sono la pelle del ventre di pollo sia invecchiata che fresca. L'ultima affermazione, quella che dice che i catarri si combattono anche mettendosi della pelle di cane sul dito, sembra un rimedio magico e rimane dubbio se Plinio ci credesse o meno. Ritengo che l'autore credesse veramente che le chioccioline fossero salutari per lo stomaco. Infatti, scrive:

- a) *praecipue vero conclearum cibus stomacho* (Nat. 30, 44). Si tratta di un'affermazione esplicita e chiara;
- b) *Nuper hoc conpertum plurimis prodesse* (Nat. 30, 44). Penso che sia un'ulteriore conferma della sua credenza sui rimedi delle chioccioline contro il mal di stomaco;
- c) *Prosunt et sanguinem excreantibus dempta testa tritae in aqua potu*. Si tratta di un'altra affermazione della sicura efficacia del rimedio.

Quando afferma *id quoque observant, ut numero impari sumantur*, non utilizza una costruzione impersonale e nemmeno una frase affermativa, ma la terza persona plurale che lo esclude dall'essere protagonista del discorso, come se ritenesse il raccogliere le chioccioline in numero dispari un'azione superstiziosa. Questa convinzione popolare è al confine tra magia e medicina. Afferma poi, in aggiunta, che il loro odore causa un alito pesante. Come si può notare, egli alterna notizie a cui crede certamente (e ciò si può desumere dal suo modo di scrivere) e altre, non sicure, dove assume un atteggiamento più cauto.

Per quanto riguarda i rimedi contro il mal di stomaco, si può affermare che non c'è una corrispondenza con Sammonico (cap. XXV)⁵⁰⁸: quest'ultimo, infatti, non nomina tra i suoi rimedi le chioccioline, ma consiglia di bollire la ruta e l'appio nell'acqua. Possono giovare anche la cenere di uovo bianco disciolta nell'acqua, una pozione di comino tritato, la menta, cipolle con vino secco. Sammonico riporta anche alcuni rimedi che sono relegabili alla sfera della magia: legare alla pancia un ramo di tamarisco che non deve essere toccato né dalla lama, né dal terreno. Afferma anche che è utile spargere della terra calpestata da ruote sulla propria pancia. Questi ultimi sono chiari rimedi ascrivibili alla sfera della magia.

Il capitolo 16 della *Naturalis historia* tratta degli accessi, dei dolori al fegato, dei mancamenti e delle vertigini. Plinio spiega (Nat. 30, 47):

⁵⁰⁸ Cfr. *La medicina in Roma antica*, pp. 70-73, vv. 473-92.

*Iocinerum doloribus medetur mustela silvestris in cibo sumpta vel iocinera eius, item viverra porcelli modo inassata, suspiriosis multipeda, ut ter septenae in Attico melle diluantur et per harundinem bibantur; omne enim vas nigrescit contactu [...]*⁵⁰⁹.

Plinio spiega che i dolori al fegato si possono curare mangiando o la carne o il fegato della donnola di bosco oppure il furetto arrostito. Inoltre, afferma che il millepiedi, una volta sciolto nel miele dell'Attica, aiuta gli asmatici a guarire. Ritengo che anche in questo capitolo l'autore creda a ciò che riporta in quanto non utilizza verbi come *tradunt*, *alii dicunt*, ma utilizza sempre la forma impersonale (*medetur*, *diluantur*, *bibantur*). Tuttavia, bisogna riconoscere che in questa prima parte non ha espresso un giudizio chiaro del suo pensiero. Inoltre, scrive (*Nat.* 30, 48):

*Cocleae iis, quos linquit animus aut quorum alienatur mens aut quibus vertigines fiunt, ex passi cyathis III singulae contritae cum sua testa et calefactae in potu datae diebus plurimum VIII; aliqui singulas primo die dedere, sequenti binas, tertio ternas, quarto II, quinto I; sic et suspiria emendant et vomicas [...]*⁵¹⁰.

Per curare i mancamenti, l'alienazione mentale e le vertigini servono ancora una volta le chioccioline, pestate anche con il guscio, riscaldate e bevute massimo per nove giorni. Anche in questo caso, si può affermare, a mio giudizio, che Plinio ci creda in quanto nel capitolo 15 aveva espresso un parere favorevole negli effetti benefici delle chioccioline. E ancora aggiunge (*Nat.* 30, 49-50):

*Sanguinem expuentibus cocleae, si qui inlotis protropum infundat vel marina aqua decoquat et in cibo sumat aut si tritae cum testis suis sumantur cum protropo; sic et tussi medentur. Vomicas privatim sanat mel, in quo apes sint demortuae [...]*⁵¹¹.

Anche in questo passo, l'autore propone le chioccioline per sanare le persone che sputano sangue o che hanno la tosse. Per il primo problema è sufficiente prendere gli animali e versarvi sopra il protropo, il vino di prima spremitura⁵¹². Si possono anche cuocere in acqua

⁵⁰⁹ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 422-23. «I dolori di fegato si curano con la donnola di bosco presa come cibo, o con il suo fegato, o il furetto arrostito alla maniera del porcellino; il millepiedi (che altri chiamano centopiedi) guarisce gli asmatici: bisogna scioglierne tre volte sette in miele attico e berli con una canna; infatti tutte le pentole al contatto anneriscono» (trad. di I. Garofalo).

⁵¹⁰ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 422-23. «Per quelli che soffrono di mancamenti, di alienazione mentale e di vertigini va bene una chiocciola in 3 ciati di passito pestata con il suo guscio e riscaldata e data a bere per un massimo di 9 giorni; alcuni il primo giorno ne danno una, il seguente due, il terzo tre, il quarto 2, il quinto 1; così curano anche l'asma e gli ascessi» (trad. di I. Garofalo).

⁵¹¹ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 422-25. «Per quelli che sputano sangue vanno bene le chioccioline: non si lavano, vi si versa sopra del protropo o si cuociono così in acqua di mare e si mangiano, oppure si pestano con i loro gusci e si prendono con protropo; così curano anche la tosse. Il miele in cui sono morte delle api è uno specifico per gli ascessi» (trad. di I. Garofalo).

⁵¹² Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 423, § 49, nota 3.

marina e mangiarle oppure, sempre con il protropo, si possono pestare anche con il guscio, in questo modo sanano anche chi ha la tosse. Plinio, inoltre, afferma che per curare gli ascessi serve il miele in cui sono morte le api. Anche in questo caso si può concludere che il naturalista credesse ai rimedi in quanto aveva già esplicitato nel capitolo 15 il suo pensiero sulle chioccioline.

Per il male al fegato Sammonico prescrive dei rimedi diversi da quelli di Plinio. Infatti, nel capitolo XXI (vv. 380-401), l'autore consiglia come rimedi un'emulsione melata di salvia, semi di frassino, fegato di avvoltoio⁵¹³ e brodo di pernice⁵¹⁴. Come si può notare, si trattano cure diverse da quelle suggerite nella *Naturalis historia*. Nemmeno in questo caso Sammonico ha ripreso il testo pliniano.

Si può notare come, all'interno di un capitolo, Plinio non abbia un *modus operandi* ordinato: può capitare, infatti, che inserisca sia rimedi a cui crede, sia altri che ritiene facenti parte della sfera magico-superstiziosa. Il capitolo 16 ne è un esempio. Infatti, come si è visto, egli crede alle cure che utilizzano le chioccioline, ma quando ne scrive altre non è facile comprendere cosa pensasse. Ho quindi inserito l'esempio soprariportato in questo paragrafo perché si può capire senza margine di dubbio il pensiero favorevole dell'autore sui rimedi che impiegano le chioccioline.

4.3.2 *La probabile fiducia di Plinio per alcuni rimedi del libro XXX*

Vi sono alcuni capitoli del libro XXX della *Naturalis historia* in cui l'autore riporta i rimedi per varie malattie senza esternare il suo pensiero al riguardo. Ci possono essere, allora, alcuni elementi che permettono di ipotizzare la sua opinione. Certamente, non essendo quest'ultima esplicitata, l'inserimento dei capitoli in questa sezione rimarrà solo una proposta ed un'ipotesi.

In *Nat.* 30, 31-32, il naturalista racconta:

Gravedinem invenio finiri, si quis nares mulinas osculetur. Uva et faucium dolor mitigatur fimo agnorum, priusquam herbam gustaverint, in umbra arefacto, uva suco cocleae ac transfossae inlita, ut coclea ipsa in fumo suspendatur, hirundinum cinere cum melle; sic et tonsillis succurritur. Tonsillas et fauces lactis ovilli gargarizatio adiuvat, multipeda trita, fimum columbinum cum passo gargarizatum, etiam cum fico arida ac nitro inpositum extra.

⁵¹³ Anche Plinio tratta i rimedi che utilizzano l'avvoltoio. In *Nat.* 30, 50, afferma che chi soffre di emorragie può aiutarsi con il polmone di avvoltoio. Non è presente quindi, a mio avviso, una ripresa del naturalista da parte di Quinto Sereno Sammonico.

⁵¹⁴ Per altri rimedi contro il dolore al fegato, vd. *La medicina in Roma antica*, pp. 64-65.

Asperitatem faucium et destillationes leniunt cocleae – coqui debent inoltae demptoque tantum terreno conteri et in passo dari potui; sunt qui Astypalaeicas efficacissimas putent et finissima[†] earum -, gryllus infricatus aut si quis manibus, quibus eum contriverit, tonsillas attingat⁵¹⁵.

In questo passo, Plinio afferma che il raffreddore si può fermare se si bacia il naso di un mulo. Al mal di gola e all'ugola potrà giovare lo sterco di agnello che non abbia ancora mangiato per la prima volta l'erba. In particolare, il dolore all'ugola può passare con il succo di una chiocciola trafitta da un ago, dopo che è stata appesa e che è stata affumicata, o con cenere di rondine mescolata al miele, una cura, questa, che aiuta anche le tonsille. La gola e le tonsille possono essere aiutate anche dai gargarismi che si fanno con il latte di pecora, di millepiedi pressati oppure con lo sterco di piccione, vino o fichi secchi mescolati con il nitro. Afferma infine che le chioccioline aiutano a calmare il mal di gola e il catarro, ma solo se cotte, non lavate e pestate. In ogni caso, una buona alternativa a queste ultime è il grillo sfregato sulla gola oppure, una volta schiacciato, è sufficiente toccarsi le tonsille con le mani.

Ritengo che si possa ipotizzare che Plinio credesse ai rimedi contro il mal di gola e contro l'irritazione all'ugola e alle tonsille per due motivi:

- a) in quanto indica la chiocciola come cura;
- b) in quanto non utilizza verbi come *invenio*, *tradunt*, *dicunt*.

L'assenza di questo tipo di verbi sembra sottintendere che Plinio potesse anche credere a questi rimedi. Una controprova si può avere nella prima frase del capitolo 11 (*Nat.* 30, 31): *Gravedinem invenio finiri*, si quis nares mulinas osculetur.

L'autore afferma di trovare scritto che il raffreddore scompare se si bacia il naso di un mulo. Questa è, attraverso una prospettiva etica, una credenza popolare. Credo, però, che il naturalista non desse peso a questo rimedio: non scrive, infatti, che una cura contro il raffreddore sia baciare il naso del mulo, ma, in modo cauto, utilizza il verbo *invenio*, cioè trova scritto il rimedio in qualche fonte non specificata. Penso che, in questo caso, ci sia da parte dell'autore un tentativo velato in cui avvisa che si tratti di una credenza magico-

⁵¹⁵ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 414-17. «Leggo che il raffreddore di testa si ferma baciando il naso a un mulo. Il dolore all'ugola e alla gola diminuisce con sterco d'agnelli che non abbiano ancora assaggiato l'erba, messo a seccare all'ombra; l'ugola viene spalmata con succo di chiocciola trafitta con un ago – la chiocciola deve essere appesa ad affumicarsi – oppure con cenere di rondini mista a miele; cura, questa, buona anche per le tonsille. Tonsille e gola si giovano di gargarismi di latte di pecora, di millepiedi pestati, di sterco di piccione, in gargarismi con vino passito o applicazioni esterne con fichi secchi e nitro. Le chioccioline alleviano le irritazioni e i catarri di gola – devono essere cotte non lavate, togliendone solo la terra, pestate e date da bere in passito; c'è chi ritiene più efficaci di tutte le chioccioline di Astipalea -; efficace anche il grillo sfregato sulla gola o se si toccano le tonsille con le mani con cui lo si è schiacciato» (trad. di I. Garofalo).

superstiziosa. Dato che in questo caso scrive in questo modo, ritengo che quando proponga il rimedio delle chioccioline, vista l'assenza di verbi come *trado* o *invenio*, sia possibile ipotizzare una sua fiducia nella cura contro il mal di gola. A sostegno di questa ipotesi, poco più avanti, in *Nat.* 30, 32, si trova scritto:

Asperitatem faucium et destillationes leniunt cocleae.

In questa frase, l'autore utilizza il verbo *lenio*: utilizza anche una frase affermativa, dove c'è l'assenza dei *verba dicendi*. Ritengo quindi che sia probabile che Plinio credesse a questo rimedio.

Quinto Sereno Sammonico riprende, nel capitolo XV (*Ser. Samm.* 253-88), alcune di queste terapie. L'autore consiglia (vv. 253-88):

*Aegrescunt tenerae fauces cum frigoris atri
vis subiit, vel cum ventis agitabilis aer
vertitur atque ipsas flatus gravis inficit undas 255
vel rabidus clamor fracto cum forte sonore
plenum radit inter [...].*

*Simplicibus lymphis confunditur aerium mel,
additur excussus nivea similagine furfur:
decocta haec clauso simul exercentur in ore.
Praeterea fauces extrinsecus unguere prodest 265
ursino et tauri sevo cerisque remissis,
omnia quae geminis aequabis lancibus ante. [...].
Quos autem vocitant toles, attingere dextra 287
debebis, qua gryllus erit pressante peremptus⁵¹⁶.*

Dopo una breve introduzione sulla possibile causa del mal di gola, Quinto Sereno riprende alcuni rimedi di Plinio, talvolta tali e quali, altre volte con variazioni. Il naturalista aveva scritto (*Nat.* 30, 31) che il mal di gola si poteva curare con il miele misto a cenere di rondine. Qui, invece, Sereno spiega che è necessario mescolare il miele con acqua e crusca, ossia con i residui della macinazione del grano. Si può quindi intravedere un legame tra i due autori,

⁵¹⁶ Cfr. *La medicina in Roma antica*, pp. 52-57. «La sensibile gola si ammala quando/ la violenza del freddo aggredisce o l'aria/ lieve si muta in vento dalle sferzate/ impetuose che sconvolgono anche le acque/ o quando infuriato clamore infrange/ il percorso della voce e la impregna/ di suoni laceranti [...]. Sciogliere in acqua pura/ miele aereo insieme a crusca residua/ del niveo fior di farina, bollire/ il miscuglio e risciacquare la bocca./ Vantaggiosa inoltre l'unzione esterna/ della gola con grasso d'orso e di toro/ e cera liquida, in dosi eguali pesate/ sulla bilancia [...]. Bisogna pure toccare con la mano destra,/ che ha schiacciato e ucciso un grillo,/ quelle parti chiamate tonsille» (trad. di C. Ruffato).

anche se con qualche modifica da parte di Sereno Sammonico. In altri casi, quest’ultimo riprende tale e quale il rimedio di Plinio. Infatti ai vv. 287-88, scrive che la mano destra che ha schiacciato il grillo, una volta messa sulla gola, darà sollievo alle tonsille, così come aveva scritto il naturalista, senza però specificare quale mano si dovesse utilizzare.

In questo capitolo di Sereno non è presente un commento che faccia comprendere se credeva o meno a questi rimedi.

Nel capitolo 39 (§ 113-18), Plinio presenta i rimedi contro le piaghe e le ulcere. Si tratta sempre di un capitolo in cui l’autore non specifica se crede o meno a ciò che riporta, ma queste informazioni si possono desumere, ancora una volta, dal suo *modus scribendi*. L’autore inizia il paragrafo 113 in questo modo (*Nat.* 30, 113):

*Ulceribus medetur oesypum cum hordei cinere et aerugine aequis partibus, ad carcinomata quoque ac serpentia valet. Erodit et ulcerum margines, carnesque exscrescentes ad aequalitatem redigit; explet quoque et ad cicatricem perducit [...]*⁵¹⁷.

Come si può notare, Plinio espone i rimedi in modo chiaro: utilizza il verbo *medeor*, senza delegare la fonte dei rimedi ad altri autori o a credenze generalizzate. Ritengo, quindi, che in questo passo si possa ipotizzare una sua fiducia in queste cure.

Non si può dire altrettanto di ciò che spiega dopo (*Nat.* 30, 113):

*Magna vis et in cinere pecudum fimi ad carcinomata, addito nitro, aut in cinere ex ossibus feminum agnorum, praecipue in iis ulceribus, quae cicatricem non trahant. Magna et pulmonibus, praecipue arietum: carnes exscrescentes in ulceribus ad aequalitatem efficacissime reducunt*⁵¹⁸.

In questo passo, l’autore spiega che contro i cancri hanno un grande potere la cenere di sterco delle pecore mescolate al nitro e la cenere delle ossa delle cosce di agnello. Ancora più efficaci sono i polmoni di ariete che aiutano contro le ulcere. Credo che in questo passo non sia semplice capire il pensiero di Plinio. È probabile che a questi ultimi rimedi egli non credesse. Infatti, una spia linguistica a sostegno di questa ipotesi potrebbe essere *magna vis*, ripresa subito dopo da *magna*. Il lessema *vis* si può tradurre anche con “potere” o “potenza”. Ritengo che affermare che contro i cancri hanno grande potere la cenere di sterco di pecora

⁵¹⁷ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 452-53. «Per curare le ulcere esipo con cenere d’orzo e verderame in parti uguali; efficace anche per il cancro e le ulcere che si propagano. Erode i margini delle ulcere e livella le escrescenze carnose; inoltre riempie i vuoti e porta alla cicatrizzazione» (trad. di I. Garofalo).

⁵¹⁸ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 452-53. «Contro i cancri ha grande potere anche la cenere di sterco di ovino con aggiunta di nitro, o la cenere delle ossa delle cosce d’agnello, specialmente nel caso di ulcere che non si cicatrizzano. Gran potere hanno anche i polmoni, specie quelli d’ariete: livellano nella maniera più efficace le escrescenze carnose delle ulcere» (trad. di I. Garofalo).

e quella delle ossa di agnello sia una spia linguistica che faccia intuire un possibile scetticismo dell'autore. Anche nel § 114 c'è una frase che si può collegare al ragionamento appena esposto (*Nat.* 30, 114):

*Summa vero (scil. vis) in canini capitis cinere: excrescentia omnia spodii vice erodit ac persanat [...]*⁵¹⁹.

Plinio spiega che il più grande potere si ottiene con la cenere della testa di cane: essa infatti guarisce le escrescenze, come lo *spodium*⁵²⁰. L'autore utilizza ancora il termine *summa (scil. vis)*, dove la traduzione sarebbe "il potere più grande". Ritengo questa un'ulteriore conferma del fatto che il naturalista non credesse a questi ultimi rimedi. Si può quindi riscontrare, all'interno del capitolo, un disordine di informazioni tra cure potenzialmente efficaci e soluzioni mediche appartenenti, anche secondo la prospettiva emica pliniana, alla sfera magico-superstiziosa.

In *Nat.* 30, 115, Plinio spiega che vi sono alcuni tipi di vermi che hanno proprietà meravigliose:

*Quin et vermium ipsorum genera mirandos usus habent*⁵²¹.

Illustra che i cossi, nati nel legno, sanano tutte le ulcere, mentre bruciati con un peso di anice e mescolati con olio guariscono le ulcere corrosive. L'autore dice che si crede che entro pochi giorni si aggiustino anche i tendini rotti e ritengono (*censent*) che si debbano conservare con il miele. E poi spiega ancora che alcuni (*quidam*) mettono i vermi a seccare al sole, immersi nell'aceto, per curare le piaghe, togliendoli solo dopo due giorni. Ipotizzo, quindi, che Plinio non credesse ai rimedi riportati nei paragrafi 114-15: l'uso di *censent*, *quidam* e di *vis*, infatti, farebbe presupporre ed intuire questa sua propensione a non prestar fede alle soluzioni ricordate sopra.

Invece, nel paragrafo 116, l'autore ritorna a parlare del benessere che deriva dall'uso delle chioccioline:

Eadem ratione et coclearum terrena prosunt, totaeque exemptae recentia vulnera tusae inpositae conglutinant et nomas sistunt [...] *Cocleae prosunt et cum testis suis tusae [...]*⁵²².

⁵¹⁹ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 452-53. «Il massimo potere tuttavia si trova nella cenere della testa del cane: erode e guarisce perfettamente tutte le escrescenze, con lo stesso effetto dello *spodium* [...]» (trad. di I. Garofalo).

⁵²⁰ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 453, § 114, nota 3. Il corrispettivo greco del termine *spodium* è *σπόδιον*, ed è l'eccedenza che rimane dalla fusione di minerali di rame e di zinco.

⁵²¹ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 452-53. «Addirittura certe specie di vermi hanno meravigliose proprietà» (trad. di I. Garofalo).

⁵²² Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 454-55. «Nella stessa maniera si usa con giovamento il terriccio delle chioccioline o le chioccioline intere cavate dal guscio e schiacciate; applicate sulle piaghe recenti le fanno chiudere

In questo passo, Plinio sta spiegando che le chioccioline servono anche per fermare le ulcere corrosive e per sanare ed aiutare a chiudere le ferite: è sufficiente prendere la terra su cui hanno strisciato oppure loro stesse e schiacciarle con o senza guscio. Si può ipotizzare, in questo caso, che egli credesse a questi rimedi, non solo perché aveva espresso chiaramente la sua posizione favorevole nei confronti delle chioccioline nelle cure contro il mal di pancia, ma anche per l'utilizzo di verbi come *prosunt*. In *Nat.* 30, 117 riporta:

*Draconum quoque adeps siccatus in sole magnopere prodest, item gallinaei cerebrum recentibus plagis. Sale viperino in cibo sumpto tradunt et ulcera tractabiliora fieri ac celerius sanari. Antonius quidem medicus, cum incidisset insanabilia ulcera, viperas edendas dabat miraque celeritate persanabat [...]*⁵²³.

In questo passo, Plinio, dopo aver raccontato che il grasso di Pitone essiccato al sole fa molto bene, spiega che si dice che, salando il cibo con il sale di vipera⁵²⁴, le ulcere siano più facilmente curabili e che guariscano più velocemente. Ricorda, a tal proposito, il medico Antonio⁵²⁵ che curava la malattia dando da mangiare le vipere stesse. All'interno di questo passo, come si può notare, coesistono i verbi *prodest* e *tradunt*. Esso è un chiaro esempio di come Plinio, in modo disordinato, passi dallo spiegare rimedi ai quali probabilmente credeva, a quelli a cui forse non credeva. Questo suo modo di procedere rende più complessa la classificazione del suo pensiero sulle cure.

Anche nel paragrafo 118 coesiste questa ambiguità. Dopo aver spiegato che il cervello di gufo, unito al grasso d'oca, aiuti le ferite a rimarginarsi (Plinio utilizza però il verbo *dicitur*), afferma che le ulcere si curano anche con la cenere delle cosce di ariete e latte di donna, con il barbagianni cotto nell'olio e mescolato con burro e miele. Conclude il capitolo scrivendo che le api, morte nel miele, permettono di rendere più morbide le estremità delle ulcere, mentre il sangue con la cenere di donnola ammorbidisce le croste presenti sulle labbra. Invece le piaghe e i lividi spariscono con le pelli di pecora ancora fresche.

Plinio quindi fornisce, all'interno di uno stesso capitolo, più notizie diverse: in questo caso non esplicita la sua fede o meno per questi rimedi, ma grazie alle spie linguistiche viste sopra,

e arrestano le ulcere corrosive. [...] Servono anche le chioccioline schiacciate con i gusci [...]» (trad. di I. Garofalo).

⁵²³ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 454-55. «Anche il grasso di pitone seccato al sole giova moltissimo, come pure il cervello di pollo, per le piaghe recenti. Dicono che prendendo nel cibo sale di vipera le ulcere diventano più curabili e guariscono più in fretta. Il medico Antonio, dopo aver operato ulcere “incurabili”, dava da mangiare vipere e guariva le ulcere con una rapidità straordinaria» (trad. di I. Garofalo).

⁵²⁴ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 455, § 117, nota 1. Il sale di vipera non è altro che il sale bruciato con una vipera.

⁵²⁵ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 455, § 117, nota 2. Antonio Musa è stato il medico di Augusto.

ipotizzo che ci credesse, tranne nei casi che ho specificato, nei quali utilizza *dicunt*, *tradunt*, *censent*.

Questo capitolo di Plinio sulle ulcere non viene ripreso da Sereno, tranne quando il naturalista tratta, nel paragrafo 114, come placare i gonfiori delle piaghe: entrambi gli autori riportano come rimedio lo sterco di pecora.

4.3.3 Il probabile scetticismo di Plinio nei confronti di alcuni rimedi

Vi sono casi ai quali è probabile che Plinio non credesse. Non essendoci un suo commento esplicito, però, si potranno avanzare solamente delle ipotesi.

Il capitolo 34 (*Nat.* 30, 108) tratta i rimedi contro i foruncoli:

*Furunculis mederi dicitur araneus, priusquam nominetur, inpositus et tertio die solutus, mus araneus pendens enecatus sic, ut terram ne postea attingat, ter circumlatus furunculo, totiens expuentibus medente et cui is medebitur, ex gallinaceo fimo, quod est rufum, maxime recens inlitum ex aceto, ventriculus ciconiae ex vino decoctus, muscae inpari numero infricatae digito medico, sordes ex pecudum auriculis, sebum ovium vetus cum cinere capilli mulierum, sebum arietis cum cinere pumicis et salis pari pondere*⁵²⁶.

L'autore riporta numerosi rimedi contro i foruncoli, tra i quali il ragno mettendolo prima di pronunciare il suo nome e togliendolo non appena sono passati tre giorni; un toporagno, ma solo se prima è stato impiccato, se non ha toccato terra, se è stato fatto girare intorno al brufolo per tre volte e solo se il medico e il paziente hanno sputato sempre per tre volte. Tra gli altri rimedi nomina lo sterco rosso di pollo fresco mescolato ad aceto, lo stomaco di cicogna bollito nel vino, un numero dispari di mosche strofinate con l'anulare, lo sporco delle orecchie degli ovini, il sego di pecora con la cenere dei capelli di donna ed il sego d'ariete con polvere di pietra pomice e una quantità di sale pari alla pietra. Ipotizzo che Plinio non credesse ai rimedi inseriti in questo passo. L'utilizzo del verbo *dicitur*, nella prima riga, fa intuire il pensiero dell'autore in questo senso. La natura delle cure spiegate in questo passo si possono relegare, da un punto di vista etico, alla sfera magico-superstiziosa. Più complesso è definire il punto di vista emico secondo l'ottica pliniana. Nei capitoli precedenti, si è esposto il pensiero del naturalista nei confronti dei Magi, dei confini tra magia e *religio*, tra

⁵²⁶ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 450-51. «Il ragno, si dice, guarisce i foruncoli, applicandolo prima di pronunciarne il nome e togliendolo dopo tre giorni; un toporagno ucciso per impiccagione, in modo che poi non tocchi terra, fatto girare tre volte attorno al foruncolo mentre altrettante volte sputano il curante e il paziente, in sterco rosso di pollo soprattutto fresco, spalmato in aceto, lo stomaco d'una cicogna bollito nel vino, mosche in numero dispari strofinate col dito medico, la sporcizia delle orecchie degli ovini, il sego vecchio di pecora con cenere di capelli di donna, il sego d'ariete con polvere di pomice e uguale quantità di sale» (trad. di I. Garofalo).

magia, cosmologia e credenze popolari. Questa analisi ha permesso di delineare meglio il suo pensiero rispetto a tali argomenti. Credo, dunque, che si possa ipotizzare che Plinio avrebbe ascrivito le soluzioni mediche del capitolo 34 nella sfera magico-superstiziosa. Infatti, il modo di uccidere il toporagno, le modalità e le azioni da rispettare prima di impiegarlo contro i foruncoli, come fare attenzione che non tocchi terra e come fargli fare tre giri intorno al foruncolo, sono aspetti che fanno parte di un rituale magico, la cui efficacia dipende dal rispetto di ogni singolo passo. Lo stesso discorso vale per le mosche che devono essere catturate in numero dispari o le quantità uguali di sale e di polvere di pomice. Ritengo che per questi motivi si possa ipotizzare che Plinio non credesse a questo tipo di cure.

Anche Quinto Sereno riprende il testo pliniano e, nel capitolo XXXVII, spiega le terapie contro la foruncolosi (*Ser. Samm.* 708-17):

*Cum sanguis nimius puri permixtus atroci
aestuat et papulas alte sustollit acutas,
resinam misces et saxis hordea fracta:
conspersa haec tepidis apponere convenit undis.
Vis et hyoscyamum cerae sevoque iugatum
nectere? Non minus haec poterit medicina iuvare.
Praeterea fimus ex gallo, quod legeris album,
imbribus ex acidis fidens appone dolenti.
Auribus aut pecudis molles expromito sordes,
unguine quo fotis dabitur medicina papillis⁵²⁷.*

In questi versi, Sereno riprende alcuni rimedi citati da Plinio, mentre altri non sono presenti nella sua fonte principale. Dapprima l'autore spiega in due versi (708-09) come nascono i foruncoli e poi riporta le cure. Mescolare orzo e resina con acqua tiepida e applicarlo sulla zona interessata farà sparire i foruncoli (rimedio non presente in Plinio); il giusquiamo con la cera e il sego, sterco bianco di gallo (nel naturalista era rosso) mescolato ad aceto, cerume di pecora, sono considerati dei rimedi altrettanto validi. Tranne la cura della resina e quella del giusquiamo con cera e sego, tutte le altre, seppur con piccole variazioni, sono presenti

⁵²⁷ Cfr. *Liber medicinalis*, pp.88-91. «Quando il sangue in eccesso, misto a pus/ nocivo ribolle ed erge papule cenciose,/ stendere in loco miscuglio di resina/ e orzo franto da mola spruzzato d'acqua/ tiepida. Se si sceglie ad hoc giusquiamo/ legato con cera e sego si tratta di preparato/ altrettanto valido. Spalmare inoltre/ sull'area dolente, con fiducia, sterco/ di gallo di preferenza bianco e stemperato/ in aceto. Oppure fomentare con cerume/ estratto dalle orecchie di pecora/ che curerà le pustole flogistiche» (trad. di C. Ruffato).

nella *Naturalis historia*, la quale illustra indubbiamente una ricchezza di informazioni maggiori sull'argomento (si pensi al ragno, al toporagno e alle mosche).

Nel capitolo 48 (*Nat.* 30, 140), Plinio sta spiegando i metodi per rimanere svegli quando si ha sonno e quelli per addormentarsi:

*Sonnos adlicit oesypum cum murrae momento in vini cyathis II dilutum vel cum adipe anserino et vino myrtite, avis cuculus leporina pelle adalligatus, ardiolae rostrum in pelle asinina fronti adalligatum. Putant et per se rostrum effectus eiusdem esse vino collutum. E diverso somnum arcet vespertilionis caput aridum adalligatum*⁵²⁸.

L'autore riporta i rimedi per conciliare il sonno: esipo (il grasso di lana di pecore) unito a mirra, mescolato in due ciati di vino o, in alternativa, il grasso d'oca. A questo punto, incomincia a parlare di amuleti: un cuculo come amuleto in pelle di lepre; il becco di airone che, con un lembo di pelle d'asino, viene attaccato alla fronte oppure si crede che anche il becco da solo permetta di conciliare il sonno. Viceversa, una testa di pipistrello secca, bagnata con il vino, fa restare svegli. La prima frase, *sonnos adlicit oesypum cum murrae momento in vini cyathis II dilutum vel cum adipe anserino et vino myrtite*, presenta l'utilizzo del verbo *adlicio*. Quindi, forse, a questi due rimedi avrebbe anche potuto crederci, ma ai successivi, dove viene nominato l'amuleto, è probabile che non credesse. Infatti, all'inizio del libro XXX, Plinio ha espresso il suo commento negativo sui Magi e sulla magia. Gli amuleti, con le loro proprietà magiche, sono quindi rilegabili alla sfera magico-superstiziosa. Ipotizzo dunque che per l'autore, secondo un punto di vista emico, i rimedi per conciliare e per allontanare il sonno tramite gli amuleti erano magici: è quindi probabile che non ci credesse. Questa ipotesi sarebbe sostenuta, da un punto di vista linguistico, dall'utilizzo del verbo *putant*. Tuttavia, nemmeno in questo caso si può essere completamente certi del pensiero dell'autore.

Anche Quinto Sereno nel *Liber medicinalis* dedica alcuni versi al tema del sonno (*Ser. Samm.* 979-92):

*Non solum miseros taeterrima febris adurit,
sed super optato pergīt viduare sopore,
ne prosint placidi caelestia munera somni.*

⁵²⁸ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 464-65. «L'esipo con un pizzico di mirra, diluito in 2 citati di vino, oppure con grasso d'oca e vino di mirto, concilia il sonno; così un cuculo portato come amuleto in pelle di lepre, il becco di airone attaccato alla fronte in un pezzo di pelle d'asino. Credono che anche il becco da solo, bagnato con vino, produca gli stessi effetti. Al contrario la testa di pipistrello secca, come amuleto, tiene lontano il sonno» (trad. di I. Garofalo).

*Charta igitur, variis pinxit quam littera verbis,
urit, inde cinis calido potatur in amni.
Proderit et magnum capiti substernere puleium.
Prodest et mixtam lymphis potare cupressum.
Palladiis itidem sucis, quos flore rosarum
condieris, iunges madidum tritumque papaver:
quo lita frons facilem praebebit nocte quietem.
Nec non mandragorae gustu sopor additur altus.
Dilue praeterea glomeramina, quae gerit intus
clausa aries inter geminae coxendicis umbras:
inde soporati ducentur gutture potus⁵²⁹.*

I rimedi proposti da Sereno si inseriscono anche nel male causato dalla febbre: essa impedisce il sonno e, di conseguenza, l'autore propone numerose cure per conciliarlo. Bere la cenere di un foglio bruciato (con sopra riportato uno scritto qualsiasi) dopo averla messa in acqua calda, ingerire foglie di cipresso in acqua, mettersi sulla fronte liquore di Pallade unito al papavero pestato e al profumo di rose, mangiare la mandragora, prendere i noduli sottocutanei dell'ariete nascosti tra le pieghe delle cosce, sono tutti rimedi per ottenere un sonno ristoratore. Essi, però, non sono proposti da Plinio.

Ai versi 993-1005, Sereno afferma anche che, talvolta, non ci si risveglia più da un sonno profondo. Propone quindi dei rimedi per impedire questo: bruciare corna di capra a fuoco lento genera un fumo che toglie dagli occhi appesantiti il sonno; bere la pianta catino di Venere tritata in vino; bere un ciato d'acqua con sette cimici schiacciate. Quest'ultima proposta è considerata sempre meglio di una morte nel sonno.

4.3.4 La non credenza di Plinio ad alcuni rimedi

Un altro caso è quello in cui il naturalista esplicita il suo pensiero riguardo all'efficacia o meno di determinati rimedi. Infatti, nel capitolo 47 (*Nat.* 135-39), l'autore tratta diversi temi, come la difficoltà della coagulazione del latte, il trattamento dei colpi di sole e dell'ernia

⁵²⁹ Cfr. *Liber medicinalis*, pp. 112-13. «La febbre odiosa non solo avvampa gli afflitti/ ma soprattutto li storna dal desiderato/ torpore e li esclude dai doni celesti/ del sonno ristoratore. Bere dunque la cenere/ sciolta in acqua calda d'un foglio bruciato/ stilato di parole qualsiasi. Converterà/ porre un grosso ramo di puleggio al capezzale/ e deglutire foglie di cipresso in acqua./ Ungere la fronte con miscela di liquore/ di Pallade, profumato con rose, insieme/ a papavero stemperato e pestato e s'otterrà/ un sereno riposo notturno. Anche mangiare/ mandragora porta sonno profondo./ Diluire inoltre i noduli sottocutanei/ che l'ariete porta nascosti nelle pieghe/ delle due cosce e ingerire/ questa bevanda sonnifera» (trad. di C. Ruffato).

infantile, della tosse e della nascita dei denti. Dopo aver spiegato le cure per i bambini che soffrono di coagulazione del latte e dopo aver trattato la dentizione, nei paragrafi 136 e 137 scrive:

Coclearum saliva inlita infantium oculis palpebras corrigit gignitque. ramicosis coclearum cinis cum ture ex ovi albo specillo inlitis per dies XXX medetur. inveniuntur in corniculis coclearum harenaceae duritiae; hae dentitionem facilem praestant adalligatae. coclearum inanum cinis cerae mixtus procidentium interaneorum partes extremas prohibet; oportet autem cineri misceri saniem punctis emissam ante. Cerebrum viperae inligatum pellicula dentitiones adiuvat. idem valent et grandissimi dentes serpentium. fimum corvi lana adalligatum infantium tussi medetur. — Vix est serio conplecti quaedam, non omittenda tamen, quia sunt prodita. ramici infantium lacerta mederi iubent. marem hanc prendi; intellegi eo, quod sub cauda unam cavernam habeat⁵³⁰.

Plinio spiega che coloro che soffrono d'ernia possono curarsi con cenere di chiocciola mista ad incenso inserito nel bianco d'uovo per trenta giorni. La nascita dei denti è aiutata da dei corpuscoli duri presenti nelle antenne delle chioccioline e portati come amuleto. Contro gli intestini in prolasso giova la cenere di chiocciola unita alla cera, ma bisogna aggiungere anche il liquido fuoriuscito dalle stesse dopo che sono state punte. La dentizione è favorita anche dal cervello di vipera usato come amuleto con un pezzettino di pelle. Anche i denti più grandi dei serpenti portano al medesimo risultato. Inoltre, la tosse dei bambini può essere guarita dallo sterco di corvo, ma solo se utilizzato come amuleto nella lana. Dopo aver spiegato tutto questo, Plinio fornisce un importante commento: *vix est serio conplecti quaedam, non omittenda tamen, quia sunt prodita*.

La riflessione dell'autore può aiutare anche a comprendere il suo pensiero riguardo ad altri capitoli. Egli non credeva nell'uso di amuleti, considerati quindi come strumenti magici e falsi. Anche se la pensava in questo modo, egli decise di riportare tutte le informazioni che aveva a disposizione, saranno poi i suoi lettori a decidere se crederci o meno. In questo passo, però, l'oggettività della scrittura viene meno dall'inserimento del commento, che è

⁵³⁰ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 462-63. «La saliva delle chioccioline spalmata sugli occhi dei bambini raddrizza le palpebre e le fa spuntare. Quelli sofferenti d'ernia si curano con cenere di chioccioline applicata assieme ad incenso in bianco d'uovo per 30 giorni. Nelle corna delle chioccioline si trovano dei corpuscoli duri come sabbia; questi, portati come amuleto, facilitano la dentizione. La cenere di chioccioline vuote mista a cera blocca l'estremità degli intestini in prolasso; bisogna mischiare alla cenere il liquido uscito prima pungendole. Il cervello di vipera portato come amuleto in un pezzetto di pelle aiuta la dentizione. Lo stesso potere hanno anche i denti più grandi dei serpenti. Lo sterco di corvo portato come amuleto dentro la lana guarisce la tosse nei bambini. È difficile prendere sul serio certi rimedi, ma non li si possono omettere perché son pubblicati. Ordinano di curare l'ernia di bambini con una lucertola e di prenderne un esemplare maschio; si riconosce perché ha un solo buco sotto la coda» (trad. di I. Garofalo).

fondamentale per capire non solo la posizione dell'autore su questi argomenti, ma anche come altre persone della sua epoca avrebbero potuto pensarli. In questo caso, quindi, la prospettiva emica su amuleti e rimedi dei Magi è chiara. Plinio continua poi (§ 138-39) a descrivere altri rimedi. Ad esempio, riporta che una lucertola di genere maschile può curare l'ernia dei bambini. Però essa dovrà mordere l'ernia attraverso l'oro, l'argento o la porpora; in seguito è necessario legarla ad una coppa ed esporla al fumo. Contro l'incontinenza urinaria tipica dei bambini si possono dare loro topi lessati. Inoltre, le corna degli scarabei fungono da amuleti per i fanciulli. Si dice (*dicunt*) che dentro la testa del boa sia contenuta una piccola pietra. Se quest'ultimo si accorge dell'uomo e la sputa fuori non si può fare nulla, ma se gli si taglia la testa e la si estrae essa funge da amuleto per favorire la dentizione. I Magi credevano che anche il cervello di boa ed il piccolo osso del dorso della lumaca fungesse da amuleto. Aiuta in modo straordinario (*magnifice iuvat*) il cervello di pecora applicato sulle gengive, così come alle orecchie il grasso d'oca. Se i bambini si stanno soffocando durante i pasti a causa del cibo, si possono utilizzare alcuni piccoli vermi presenti sulle erbe spinose come amuleti: questa operazione li salverà immediatamente. Si può quindi notare una conferma del pensiero di Plinio su questi rimedi grazie alla lingua: i verbi *dicunt* e *iuvat*, con l'aggiunta dell'avverbio *magnifice* ne sono un chiaro segno.

Anche al paragrafo 25, dove nel capitolo 8 (§ 21-26) sta trattando il mal di denti, esplicita il suo pensiero (*Nat.* 30, 25):

*vanum arbitror esse circa canis ortum angues candidos membranam eam exuere, quoniam ante ortum in Italia visum est multoque minus credibile in tepidis regionum tam sero exui. hanc autem vel inveteratam cum cera celerrime evellere tradunt. et dens anguium adalligatus dolores mitigat*⁵³¹.

Il naturalista afferma chiaramente che ritiene una credenza che i serpenti bianchi facciano la muta intorno al sorgere del Cane⁵³², in quanto in Italia questo accade molto prima e non è credibile che in luoghi caldi la muta avvenga così in avanti. Inoltre, dicono (*tradunt*) che la pelle del serpente unita a cera faccia cadere immediatamente i denti. Conclude poi il paragrafo affermando che un dente di serpente impiegato come amuleto placa il dolore. Anche in questo esempio, quindi, l'autore riporta il suo commento, che può essere utilizzato

⁵³¹ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 412-13. «Ritengo una fanfaluca che i serpenti bianchi si spoglino di quella membrana intorno al sorgere del Cane, perché in Italia si vede che ciò avviene prima ed è assai meno credibile che in regioni calde la muta avvenga così tardi. Dicono comunque che questa membrana anche conservata con cera, faccia cadere i denti subito. Un dente di serpente legato addosso come amuleto calma il dolore» (trad. di I. Garofalo).

⁵³² Cioè intorno al 19 luglio. Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 413, § 25, nota 1.

come conferma delle ipotesi precedenti. Insomma: è molto probabile, viste le riflessioni esplicite di Plinio, che non credesse a molti di questi rimedi, o perché erano stati suggeriti dai Magi, o perché, da un punto di vista logico, sono labili. Si veda, a tal riguardo, la riflessione che l'autore compie sulla muta del serpente in base al periodo di caldo.

4.3.5 I rimedi magici ed il pensiero di Plinio

Vi sono numerosi paragrafi (cfr. tabella) in cui i rimedi sono ascrivibili al campo magico-superstizioso anche secondo il pensiero di Plinio.

Il capitolo 36 (*Nat.* 30, 110) tratta le cure contro le nodosità in corrispondenza dei nervi: *Nervorum nodis capitis viperini cinis in oleo cyprino, terreni vermes cum melle inliti. Dolores eorum... adips, amphisbaena mortua adalligata, adips vulturinus cum..., venter arefactus tritusque cum adipe suillo inveterato, cinis e capite bubonis in mulso potus cum lili radice, si Magi credimus. In contractione nervorum caro palumbina in cibis prodest et inveterata, irenacei spasticis, item mustelae cinis, serpentium senectus in pelle taurina adalligata. Spasmos fieri prohibet et opisthotonos milui iocur aridum III obolis in aquae mulsae cyathis III potum*⁵³³.

In questo paragrafo vi sono anche delle lacune. Plinio afferma che la cenere di testa di vipera con olio di henna guarisca la nodosità dei tendini. Sono utili anche i lombrichi uniti al miele, la cenere della testa di gufo con vino melato e radice di giglio. Vi sono però anche alcuni rimedi che sono andati perduti a causa di una piccola lacuna in più parti di questo paragrafo. Scrive, infatti, l'autore che contro il male ai tendini giova il grasso di...⁵³⁴, un'anfisbena morta ed il grasso di avvoltoio con...⁵³⁵ e lo stomaco seccato con grasso di maiale. Sono tutti rimedi ai quali Plinio commenta *si Magis credimus*. Questa frase, a mio parere, aiuta a classificare tutti questi rimedi come magici, secondo la prospettiva emica dell'autore: certamente non credeva a questi ultimi visto il suo pensiero riguardo ai Magi. Inoltre, il naturalista aggiunge che nelle contratture dei muscoli può aiutare la carne di colombo; quella

⁵³³ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 450-51. «La cenere di testa di vipera in olio di henna guarisce le nodosità dei tendini, e così i lombrichi applicati con miele. Contro i dolori dei tendini il grasso di..., un'anfisbena morta, come amuleto, il grasso di avvoltoio con..., il ventre seccato e pestato con grasso di porco conservato, la cenere della testa di un gufo presa in vino melato con radice di giglio, se crediamo ai Magi. Nelle contratture muscolari giova la carne di colombo come cibo, anche conservata; quella di riccio giova a chi ha i crampi, come pure la cenere di donnola, la spoglia dei serpenti come amuleto in un pezzo di pelle di toro. Il fegato di nibbio seccato impedisce che abbiano luogo crampi e opistotono, oboli in 3 ciati di idromele, da bere» (trad. di I. Garofalo).

⁵³⁴ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 451, § 110, nota 2. In questa lacuna era inserito il nome dell'animale che doveva offrire la cura.

⁵³⁵ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 451, § 110, nota 3. Mayhoff propone di sanare il testo con *felle illitus*, «unto con fiele».

di riccio e la cenere di donnola per i crampi; è utile anche la pelle di serpente come amuleto, purché legato alla pelle di toro. Ancora, contro i crampi e l’opistotono (cioè la rigidità della nuca e della cervice)⁵³⁶ propone il fegato di nibbio seccato. Anche in questa seconda parte del paragrafo ritorna il tema degli amuleti e ciò permette di confermare la classificazione di questi rimedi alla sfera magica.

Anche Sereno tratta il tema delle fratture, delle lussazioni e della nevralgia⁵³⁷. In particolare, scrive (*Ser. Samm.* 959-62):

*Quod si luxa suo decedent membra tenore,
urere femineos crines ac iungere sevum
congruet ac tali medicamine mota ligare.
Aut malvam ex pingui tritam apposuisse iuvabit*⁵³⁸.

In questi versi, Sereno afferma che per combattere le lussazioni articolari sono necessarie le ceneri di capelli di donne mescolate con sego oppure foglie di malva pestate con l’aggiunta di grasso. Inoltre, spiega che contro la nevralgia vi sono i seguenti rimedi (*Ser. Samm.* 966-78):

*Haud quisquam credet disiectos vulnere nervos
ad solitum rursus revocari posse vigorem;
sed prodest terrae lumbricos indere tritos,
quis vetus et rancens sociari axungia debet.
Si vero occultus nervos dolor urit inertes,
vulturis excisos adipos rutamque remittes
aut ceram et tali recreabis languida fotu.
Convenit et calidis pelagi perfundier undis.
Carica vel betis lento cum melle iugetur
aut Baccho madefacta Ceres cum fronde cupressi,
quo poteris fotu recreare rigentia membra.
Sin autem subito replicantur corpora morbo,
contractos revocat nervos caro sumpta columbae*⁵³⁹.

⁵³⁶ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 417, § 35, nota 2.

⁵³⁷ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 451, § 110, nota 1.

⁵³⁸ Cfr. *Liber medicinalis*, pp. 110-11. «Nelle lussazioni articolari con discontinui/ rapporti si deve apporre impiastro/ di cenere di chiome femminili bruciate/ impastata con sego sulle parti slogate/ o applicarvi una mistura efficace/ di foglie di malva pestate e di grasso» (trad. di C. Ruffato).

⁵³⁹ Cfr. *Liber medicinalis*, pp. 110-13. «Non si creda che nella neurotmesi da ferita/ un nervo possa ripristinare la sua funzionalità;/ vale applicare lombrichi tritati inglobati/ con sugna vecchia e rancida. Nella neuroplegia/ con bruciore profondo applicare un fomento/ di grasso rammollito d’avvoltoio o della cera/ con ruta e le parti

In questi versi, l'autore tratta la cura della neurotmesi, dell'interruzione di un nervo causata da ferite. Un rimedio proposto è il lombrico tritato con la sugna (il naturalista invece cita i lombrichi con il miele contro la nodosità dei tendini). Per la cura della nevralgia propone grasso di avvoltoio (citato anche da Plinio), cera mista a ruta, abluzioni di acqua marina riscaldata. Miele con fico o bietola, pane macerato nel vino con l'aggiunta di foglie di cipresso possono rilassare le parti irrigidite. Invece la carne di colomba aiuta contro la contrattura nervosa (anche quest'ultimo rimedio è ripreso dal naturalista).

Catone, nel *De agri cultura*, spiega un rimedio contro la lussazione (agr. 160):

Luxum siquod est, hac cantione sanum fiet. Harundinem prende tibi viridem P. IIII aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare: "Motas uaeta daries dardares astaries dissunapiter" usque dum coeant. Ferrum insuper iactato. Ubi coierint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextera sinistra praecide, ad luxum aut ad fracturam alliga, sanum fiet. Et tamen cotidie cantato et luxato vel hoc modo: "huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra"⁵⁴⁰.

Catone illustra un incantesimo per curare le lussazioni. L'opera, il *De agri cultura*, aveva un intento didascalico, contiene infatti numerosi precetti.

Nel capitolo 49 (*Nat.* 30, 141-43), Plinio tratta il tema del desiderio amoroso, in particolare del suo aumento e della sua inibizione:

In urina virili enecata lacerta venerem eius, qui fecerit, inhibet; nam inter amatoria esse Magi dicunt. Inhibent et cocleae, fimum columbinum cum oleo et vino potum. Pulmonis vulturini dextrae partes venerem concitant viris adalligatae gruis pelle, item si lutea ex ovis quinis columbarum admixta adipis suilli denarii pondere ex melle sorbeantur, passerres in cibo velo vel eorum, gallinaei dexter testis arietina pelle adalligatus. Ibium cinere cum adipe anseris et irino perunctis sic conceptos partus contineri, contra inhiberi venerem

inerti si ravriverranno./ Giovano loro abluzioni d'acqua marina calda./ Le parti irrigidite potranno essere/ rianimate con fomento composto da fico/ secco o da bietola con miele denso, o da pane/ macerato nel vino con foglie di cipresso./ Nella artoflessione da accesso improvviso/ mangiare carne di colomba/ risolve la contrattura nervosa» (trad. di C. Ruffato).

⁵⁴⁰ Il testo latino, ripreso dal sito *LacusCurtius*, deriva dalla seguente edizione: Marco Porcio Catone, *de re rustica*, a cura di W. D. Hooper e H. B. Ash, Loeb Classical Library, Londra, 1934. Reperibile al link http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Cato/De_Agricultura/L*.html. «Se c'è un qualcosa di lussato, con questo incantesimo diventerà sano. Prendi una canna verde lunga quattro o cinque piedi, dividila a metà e due uomini la tengano vicino alle anche. Inizia a cantare: "Motas uaeta daries dardares astaries dissunapiter" fino a che tornino insieme [le parti divise]. Lancia un ferro al di sopra. Quando le canne si congiungeranno e l'una entrerà in contatto con l'altra, prendile con la mano e troncale da destra e da sinistra, lega vicino alla lussazione o alla frattura, diventerà sana. Ma tuttavia canta ogni giorno, specialmente per la lussazione, in questo modo: "huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra"» (trad. mia).

*pugnatoris galli testiculis anserino adipe inlitis adalligatisque pelle arietina tradunt, item cuiuscumque galli, si cum sanguine gallinacei leto subiciantur. Cogunt concipere invitas saetae ex cauda mulae, si iunctis evellantur, inter se conligatae in coitu. Qui in urinam canis suam egresserit, dicitur ad venerem pigrior fieri. Mirum et de stelionis cinere, si verum est, linamento involutum in sinistra manu venerem stimulare, sitransferatur in dextram, inhibere, item vespertilionis sanguinem collectum flocco subpositumque capiti mulierum libidinem movere aut anseris linguam in cibo vel potione sumptam*⁵⁴¹.

Questi paragrafi contengono senza dubbio dei rimedi magici. In questo caso il confine tra medicina e magia pende dalla parte di quest'ultima. I Magi propongono una pozione amorosa: se si lascia morire una lucertola dentro all'urina, allora la capacità di amare di colui che l'ha prodotta viene inibita. Anche lo sterco di chiocciola e di piccione con olio e vino hanno un effetto inibitorio. Al contrario, il polmone destro di avvoltoio utilizzato come amuleto con la pelle di gru, i tuorli di cinque uova di piccione uniti a grasso di maiale e miele, i passeri, le loro uova ed il testicolo destro di un gallo come amuleto unito alla pelle di ariete, sono rimedi che stimolano il desiderio amoroso. Per far sì che il feto non esca dall'utero sono necessari cenere di ibis, olio di iris e grasso d'oca; altri rimedi per inibire l'amore sono il rilascio dell'urina sopra quella di un altro cane e l'impiego di un amuleto in pelle d'ariete con testicoli di gallo da combattimento uniti a grasso d'oca o i testicoli di un gallo generico purché conservati sotto il letto insieme al sangue di pollo. Inoltre, se si avvolge la cenere di geco in un panno e la si tiene sulla mano destra si inibisce il desiderio amoroso, ma se questa viene tenuta sulla mano sinistra allora lo si stimola. Infine, anche il sangue di pipistrello messo in un fiocco di lana e poi sotto il capo delle donne aumenterebbe il desiderio amoroso, così anche la lingua di un'oca sia mangiata che bevuta. Plinio considera tutti questi rimedi come magici: nel § 141, afferma *esse Magi dicunt*, in riferimento alla pozione d'amore; nel § 142

⁵⁴¹ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 464-67. «Una lucertola lasciata morire in urina d'uomo inibisce la capacità amatoria di colui che l'ha fatta. Si tratta, a dire dei Magi, di una pozione amorosa. Inibisce anche lo sterco di chiocciola e quello di piccione, preso in pozione con olio e vino. La parte destra del polmone dell'avvoltoio legata addosso come amuleto in pelle di gru eccita il desiderio amoroso, come pure i tuorli di cinque uova di piccione mescolati con un denario di grasso di porco, e sorbiti con miele; i passeri come cibo, o le loro uova, il testicolo destro d'un gallo portato addosso come amuleto in una pelle d'ariete. Con unzioni di cenere di ibis, di grasso d'oca e olio d'iris, se vi è stato un concepimento, il feto resta nell'utero, al contrario la capacità amatoria viene inibita spalmando i testicoli di un gallo da combattimento con grasso d'oca e portandoli come amuleto in pelle d'ariete – così dicono –, oppure i testicoli di un gallo qualunque purché vengano messi sotto il letto assieme a sangue di pollo. Le setole della coda di una mula, strappate mentre viene montata, fanno concepire le donne contro la loro volontà, se annodate tra loro durante il coito. Chi emette la sua urina su quella d'un cane, si dice che diventi più pigro a far l'amore. Straordinario anche ciò che si dice della cenere di geco (se è vero): avvolta in un panno e tenuta nella mano sinistra stimolerebbe la voglia amorosa, ma trasferita nella destra la inibirebbe; così pure il sangue di pipistrello raccolto in un fiocco di lana e messo sotto la testa delle donne ecciterebbe la libidine, come pure la lingua d'un'oca presa per cibo o in bevanda» (trad. di I. Garofalo).

scrive *tradunt*, parlando degli amuleti di gallo e di pelle d'ariete; nel § 143, si trova il verbo *dicitur* in riferimento alla pigrizia del desiderio amoroso di colui che urina sopra quella del cane. Aggiunge anche la frase (*Nat.* 30, 143):

mirum et de stelionis cinere, si verum est, linamento involutum in sinistra manu venerem stimulare, sitransferatur in dextram, inhibere [...].

L'utilizzo di *mirum* e di *si verum est* aiutano a comprendere il pensiero di Plinio. In questi paragrafi si possono riscontrare delle spie linguistiche dalle quali si possono trarre delle conclusioni e avanzare alcune ipotesi. Si può concludere con sicurezza che l'autore attribuisse questi rimedi ai Magi, dato che lo esplicita (§ 141), e si può ipotizzare, grazie alla lingua da lui utilizzata, che a questi rimedi probabilmente non credesse (§ 142-43). Questo esempio può essere preso come controprova per tutti quelli degli altri paragrafi: l'aver impiegato il criterio linguistico per avanzare le ipotesi di credenza o meno ai rimedi proposti è un'operazione valida in quanto in questi paragrafi (141-43) si nota l'uso di verbi come *trado*, *dico* e di espressioni come *si verum est* che fanno intuire la presenza di un dubbio o comunque di un certo scetticismo che il naturalista nutriva nei confronti di questi rimedi.

Il tema delle pozioni d'amore, dell'aumento o dell'inibizione del desiderio amoroso non viene trattato da Sereno.

4.3.6 *Casi dubbi*

Vi sono infine dei casi difficili da classificare, per i quali credo che non si possa utilizzare la lingua come spia linguistica del pensiero di Plinio.

In *Nat.* 30, 93-94 l'autore tratta l'itterizia:

Morbo regio resistunt sordes aurium aut mammarum pecudis denarii pondere cum murræ momento et vini cyathis II, canini capitis cinis in mulso, multipeda in vini hemina, vermes terreni in aceto mulso cum murra, gallina, si sit luteis pedibus, prius aqua purificatis, dein collutis vino, quod bibatur, cerebrum perdicis aut aquilae in vini cyathis III, cinis plumarum aut interaneorum palumbis in mulso ad coclearia III, passerum cinis sarmentis crematorum coclearibus II in aqua mulsa. Avis icterus vocatur a colore; quae si spectetur, sanari id malum tradunt et avem mori. Hanc pro Latine vocari galgulum⁵⁴².

⁵⁴² Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 442-43. «Contro l'itterizia vale il cerume delle orecchie degli ovini o il grasso delle mammelle della pecora nella dose di un denario con un pizzico di mirra e 2 ciati di vino; la cenere di testa di cane in vino melato, il millepiedi in un'emina di vino, i lombrichi in aceto melato con mirra; la gallina, se con zampe gialle, da lavare con acqua e poi bagnare nel vino che va bevuto; il cervello di pernice o d'aquila in 3 ciati di vino, la cenere delle piume o delle interiora del colombo in vino melato, fino a 3 cucchiaini la cenere di passerai bruciati con sarmenti, 2 cucchiaini in idromele. C'è un uccello, l'*icterus*, così chiamato dal suo colore;

In questo passo, il naturalista tratta i rimedi contro l'itterizia⁵⁴³: cerume di ovino, grasso di mammelle di pecora con mirra e vino, cenere di testa di cane unita a vino e miele, il millepiedi con il vino, i lombrichi in aceto con miele e vino, una gallina lavata con acqua e poi bagnata con il vino e via dicendo. Parla poi di un uccello, chiamato *Icterus*, che se guardato guarisce dall'itterizia, mentre quest'ultimo muore. Si tratta di uno scambio: la malattia dell'uomo viene assorbita dall'animale che, in questo caso, non riesce a guarire e muore. L'autore pensa che in latino questo uccello venga chiamato *galgulus*, nome onomatopeico per indicare il rigogolo⁵⁴⁴. Non penso che applicare in questo caso il criterio linguistico permetta di arrivare ad un giudizio corretto sul pensiero di Plinio. Infatti, in questi due paragrafi, l'autore presenta dei rimedi che non sono poi così lontani da quelli analizzati nel paragrafo 4.3.5. La cenere di testa di cane con il vino melato; la gallina, esclusivamente con le zampe gialle, prima lavata con acqua e poi bagnata con il vino da cui aveva bevuto; ceneri di piume o interiora di colombo insieme al vino oppure la cenere di passerai bruciati con sarmenti e con due cucchiari di idromele, mi sembrano tutti esempi che anche Plinio classificherebbe come magici. Ma non si può andare più a fondo in questa analisi. Utilizzando le spie linguistiche si sarebbe portati a credere che l'autore avesse fiducia in alcuni di questi rimedi. Si pensi ad esempio alla frase iniziale del paragrafo 93:

Morbo regio resistunt sordes aurium aut mammarum pecudis denarii pondere cum murrae momento et vini cyathis II [...].

L'utilizzo del verbo *resistunt* e l'assenza di verbi come *tradunt* o *dicunt* farebbero presupporre una sua possibile credenza. Ma, dopo aver letto i rimedi che Plinio ritiene magici, può sorgere un dubbio se classificare questo passo in base alle spie linguistiche. Per questo motivo ho inserito questo capitolo nei casi dubbi. Per compiere un'analisi il più possibile accurata è quindi necessario non solo conoscere l'*usus scribendi* ed il *modus operandi*, ma anche il suo pensiero, perché alcune sue affermazioni o alcuni suoi commenti possono aiutare a crearsi un'idea di quale potrebbe essere stata la sua posizione riguardo ad un determinato tema.

se lo si guarda dicono che si guarisce dall'itterizia, mentre l'uccello muore. Credo che sia questo l'uccello che in latino si chiama *galgulus*» (trad. di I. Garofalo).

⁵⁴³ Plinio tratta l'argomento anche nel libro XXVIII (*Nat.* 28, 74), dove spiega che l'itterizia si può eliminare, facendo sparire anche le tracce, con alcune gocce di elaterio negli occhi. Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 83, § 74, nota 2. Prisciano (*Logicus* 79) propone succo di cocomero asinino (elaterio) unito al latte di donna. La malattia veniva anche chiamata *morbus regius* in quanto, secondo Celso (III, 24, 5), la sua cura necessitava di così tanti lussi e distrazioni che solo un re poteva permetterseli. In *Nat.* 22, 114, Plinio ricorda che Varrone legava il nome “morbo regio” all'impiego della bevanda regale, ovvero il vino melato, che veniva considerato il rimedio dell'itterizia.

⁵⁴⁴ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 445, § 94, nota 1.

Anche Sereno tratta il *morbus regius* alla fine del capitolo LVI, dedicato all’epilessia (*Ser. Samm.* 1024-28):

*Regius est vero sublimi nomine morbus,
molliter hic quoniam celsa curatur in aula.
Huic rubia ex mulsa fertur conducere lumpha.
Alia trita dabis vino madefacta calenti.
Vellera cum vino suffiri sulphure prodest*⁵⁴⁵.

I rimedi proposti sono quasi tutti diversi da quelli di Plinio. In questi versi, l’autore consiglia l’uso della robbia con acqua melata, aglio tritato macerato in vino riscaldato e, infine, propone suffumigi di lana con zolfo. In realtà, la soluzione della robbia con acqua e miele è citata anche nella *Naturalis historia* (*Nat.* 24, 94)⁵⁴⁶: la robbia con idromele guarisce l’itterizia.

Nel capitolo 32 (*Nat.* 30, 106) Plinio scrive:

*Igni sacro medetur oesypum cum pompholyge et rosaceo, ricini sanguis, vermes terreni ex aceto inliti, gryllus contritus in manibus, quo genere praestat, ut qui id fecerit, antequam incipiat vitium, toto ei anno non accidat – oportet autem eum ferro cum terra cavernae suae tolli -, anseris adeps, viperae caput aridum adservatum et combustum, dein ex aceto inpositum, senectus serpentium ex aqua inlita a balneo cum bitumine et sebo agnino*⁵⁴⁷.

In questo passo Plinio sta illustrando i rimedi per il fuoco sacro⁵⁴⁸. Anche nel libro XXVI (*Nat.* 26, 121) ne parla, ricordando che l’*aizoum*, le foglie tritate della cicuta e la radice di mandragora combattono il fuoco sacro. Aggiunge anche i fomenti con vino di mirto, due onces di menta e una di zolfo vergine (il tutto mischiato nell’aceto) e la fuliggine ancora nell’aceto. Vi sono, spiega l’autore, diversi tipi di fuoco sacro: uno, detto *zoster*, che avvolge il corpo nel mezzo (viene curato con la piantaggine mista ad argilla cimolia, con il peristereo

⁵⁴⁵ Cfr. *Liber medicinalis*, pp. 116-17. «La malattia regale deve il suo nome/ eccelso all’essere curata morbidamente/ nei palazzi sontuosi. Si dice che la robbia/ con acqua melata la risolva. Somministrare/ aglio tritato macerato in vino caldo./ Giovano suffumigi di lana con zolfo vivo» (trad. di C. Ruffato).

⁵⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 116, s.v. *rubia*.

⁵⁴⁷ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, pp. 448-49. «Rimedi per il fuoco sacro: esipo con *pompholyx* e olio di rose, sangue di zecca, lombrichi spalmati con aceto, grillo schiacciato fra le mani, nel qual caso, facendo questo prima che la malattia inizi, la si evita per tutto l’anno – bisogna però prendere il grillo con uno strumento di ferro e insieme alla terra del suo buco -, grasso d’oca, la testa di una vipera conservata secca e bruciata, poi applicata in aceto, la spoglia di serpente applicata in acqua dopo il bagno con bitume e sego di agnello» (trad. di I. Garofalo).

⁵⁴⁸ Cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 449, § 106, nota 1. Con l’espressione *ignis sacer* si intendeva l’*herpes*, anche se Celso (V, 26, 31 B e 28, 4 AB) distingue tra quest’ultima (che identifica con il fuoco di sant’Antonio o *herpes zoster*) ed il fuoco sacro. Esso è una dermatosi «vescicolosa nel distretto cutaneo innervato dai fasci nervosi i cui gangli della radice spinale sono in preda ad una lesione infiammatoria, con alta febbre e bruciore della parte colpita» cfr. *Storia naturale*, volume IV, p. 79, § 71, nota 5.

e con la radice della persollata); gli altri tipi, invece, sono curati con la radice di cotiledone unita al vino melato oppure con l'*aizoum* e con il succo di linozostide nell'aceto. Nel passo riportato sopra, invece, Plinio ricorda altri rimedi per il fuoco sacro, come l'esipo con *pompholyx* (ossido impuro di zinco), olio di rose, sangue di zecca, lombrichi misti ad aceto da spalmare e grillo schiacciato tra le mani. Aggiunge anche che se si compie quest'ultima azione prima che la malattia si presenti, la si può evitare per tutto l'anno, ma solo se il grillo è catturato con uno strumento di ferro senza tralasciare la terra da dove è stato trovato. Altri rimedi sono il grasso d'oca, la testa di vipera secca e poi bruciata (unita in seguito all'aceto), pelle di serpente in un bagno con bitume e sego di agnello, il tutto aggiunto poi ad acqua. Anche in questo caso credo che non sia possibile ipotizzare quale fosse il pensiero di Plinio. L'utilizzo, all'inizio del paragrafo, del verbo *medeor* sembra far presupporre che egli considerasse questi rimedi come validi. Tuttavia, la cura del grillo e le operazioni accuratamente descritte sulla sua cattura farebbero più che altro propendere per uno scetticismo velato dell'autore. Infatti, la cattura del grillo con uno strumento esclusivamente di ferro e l'obbligo di prelevare anche la terra sembrano ascrivibili alla sfera magico-superstiziosa. Non è stato quindi a mio avviso possibile capire l'opinione dell'autore riguardo a questo capitolo.

Anche Quinto Sereno Sammonico illustra la terapia per combattere il fuoco sacro nel capitolo XL (*Ser. Samm.* 754-66):

*Est etiam morbi species, quae dicitur “ignis”,
languida quod multo torrentur membra calore.
Vel tu vicino sebum bovis igne remittes
mollitumque lines vel oloris faecibus ova,
sed non cocta, dabis: sic torrida membra fovebis.
Lumbricus terrae mixto inducetur aceto
aut parili nova ruta modo, sed iungis olivum.
Ovaeque cum betis prosunt super inlita tritis.
Alia dant cinerem sociandum oleoque garoque,
unguine quo gliscens deponet flamma furorem.
Saepe chelidoniae pars candida iungitur ovi,
quae modico potu, sed valde trita, capesses,*

*admiscere memor lymphas amnemque Falernum*⁵⁴⁹.

L'autore propone come rimedi l'unguento di sego bovino passato alla fiamma o il coprire le parti soggette al male con uova non cotte di cigno e feccia di vino. E poi ancora un lombrico imbevuto di aceto, ruta fresca mista ad olio, uova avvolte nelle foglie pestate poi con la bietola. Cenere di aglio, olio e la salsa di garum permetteranno di sentire meno il dolore. Infine propone una miscela di albume d'uovo e celidonia con acqua e vino Falerno. Come si può notare, sono dei rimedi differenti da quelli proposti da Plinio, tranne quello del lombrico immerso nell'aceto. Un rimedio che si avvicina a quello del naturalista è il sego di bovino, anche se egli stava parlando di sego di agnello misto a bitume, spoglia di serpente ed acqua.

Si è visto, anche in questo capitolo, come la magia abbia dei confini labili con altre sfere, in questo caso con quella della medicina. Si può concludere quindi che Plinio fosse scettico nei confronti dei rimedi proposti dai Magi e anche nei confronti di quelli più particolari, ma li riporta tutti nella sua opera, spinto da *curiositas*, rimettendosi al giudizio del lettore sulla fiducia o meno di queste cure.

⁵⁴⁹ Cfr. *Liber medicinalis*, pp. 92-95. «È nota anche una forma patologica detta/ fuoco, obiettivata da ipertermia delle regioni/ malate. Spalmare unguento di sego bovino/ rammollito alla fiamma o fomentare le parti/ urenti con miscuglio d'uova non cotte/ di cigno e feccia di vino. Porre in loco/ un lombrico pregno di aceto, o ruta fresca/ preparata similmente ma sommata ad olio./ Sono efficaci anche uova involte con foglie/ pestate di bietola. Pure unguento misto/ di cenere d'aglio, olio e salsa di garum/ allevierà la violenza ingravescente/ della flogosi. Si combina spesso pozione/ di albume d'uovo e celidona, da prendere/ in dose modica, ma ben frantumata senza/ scordare l'aggiunta d'acqua e vino Falerno» (trad. di C. Ruffato).

CONCLUSIONE

Nel mondo antico il confine tra magia da una parte e religione, cosmologia, credenze popolari e medicina dall'altra, non è netto e spesso non è separabile. Anche Plinio il Vecchio, sebbene condanni i Magi e la magia, talvolta non riesce a discernere completamente i due ambiti. Questo elaborato ha avuto come punto di partenza il naturalista latino: è quindi stato indispensabile partire dal testo della *Naturalis historia* per cercare di comprendere la posizione dell'autore sui temi di interesse. Tutti i capitoli hanno come base due concetti dell'antropologia: il relativismo culturale e le prospettive emica ed etica. Infatti, per comprendere nel modo più completo possibile una cultura non è necessario studiarla con la griglia di interpretazione della propria civiltà, ma con quella del popolo oggetto di studio: si tratta di un punto di vista differente che è doveroso adottare. Entra quindi in gioco il concetto di prospettiva emica ed etica. Il confine tra i diversi ambiti, infatti, si deve studiare sia attraverso il punto di vista degli studiosi, sia attraverso quello del popolo osservato. Si è quindi cercato di analizzare i fenomeni in questo modo. Dopo aver presentato il testo di Plinio ed averlo commentato, si sono messi in relazione, mediante una corrispondenza intratestuale, i diversi libri dell'autore, per far in modo di ottenere la più ampia chiarezza possibile sull'argomento da parte del naturalista. Successivamente, attraverso una comparazione intertestuale, il suo testo è stato confrontato con altri autori sia della letteratura latina sia di quella greca: è stato così possibile evidenziare differenze e analogie tra la visione del mondo di Plinio e quella degli altri scrittori. Inoltre, si è potuto anche chiarire se la sua credenza in merito ad un determinato fenomeno era, da una prospettiva emica, concordata o meno con altri intellettuali della sua epoca. Per operare in questo modo, vi sono stati in particolare due importanti strumenti: da una parte i due volumi di «*Arcana mundi*» e, dall'altra, l'edizione Einaudi della *Naturalis historia*. I primi, che contengono una raccolta di testi del mondo antico inerenti ai temi della magia, dei miracoli, della demonologia, della divinazione, dell'astrologia e dell'alchimia, hanno permesso un confronto tra Plinio ed il mondo greco e romano. Il secondo, invece, è stato un punto di partenza per approfondire gli autori che il naturalista richiama e ai quali si ricollegava. In alcuni capitoli (cfr. capitoli 3 e 4), si è

utilizzato il linguaggio pliniano per cercare di comprendere il suo pensiero in merito al confine tra la magia e le altre sfere. Di conseguenza, è stata avanzata l'ipotesi che verbi come *tradunt*, *dicunt*, *censent*, *medentur*, o espressioni come *si verum est*, possono rivelare un probabile scetticismo di Plinio nei confronti, ad esempio, dei rimedi a determinati mali.

Seguono i risultati ai quali si è giunti in questo elaborato.

Nel capitolo 1, si è visto come per Plinio la magia controlli tre importanti facoltà della mente umana: la religione, la medicina e la divinazione. Essa è nata dalla medicina e poi è riuscita a controllare la sfera religiosa, per poi dominare anche l'astrologia. Ciò è accaduto a causa della *curiositas* dei popoli, interessati a conoscere il loro destino. L'autore credeva che la magia avesse avuto origine da Zoroastro, in Persia. Si può concordare con A. Ernout quando scrive «Aussi, avant d'exposer l'histoire et les progrès de la magie, Pline se propose-t-il d'en réfuter les impostures»⁵⁵⁰: il naturalista, infatti, non vede di buon occhio i Magi, li considera come ingannatori. Plinio afferma chiaramente che la credenza nella magia ha portato, in luoghi diversi, a compiere numerose mostruosità, tra le quali ricorda i sacrifici umani, usanza che è stata praticata anche a Roma. Il naturalista vive anche in un mondo di superstizione, dove gli individui temevano i malocchi e compivano maledizioni (*defixiones*). Egli crede che una chiara dimostrazione della falsità della magia sia rappresentata da Nerone: l'imperatore desiderava così tanto padroneggiare l'arte magica, che il suo abbandono non può che essere letto come una falsità dell'arte stessa.

Si è visto come il capitolo 2 tratti lo studio del confine tra magia e *religio*. Una domanda importante che è stato necessario porsi è il motivo per il quale Plinio abbia tramandato notizie e informazioni alle quali non credeva. Questo comportamento si può spiegare affermando che in ogni dato può celarsi un frammento di verità relativa ad un determinato fenomeno. Quindi, anche se Plinio è scettico nei confronti dei Magi, preferisce riportare tutta la conoscenza. Si è studiato questo confine a partire dalla voce del naturalista e, successivamente, si sono confrontati i fenomeni trattati da Plinio con altre culture (greche e orientali) per comprendere se, in quel particolare popolo, il fenomeno appartenesse alla sfera religiosa o a quella magica. Il primo argomento per studiare il confine è stato il fulmine di Giove, il quale secondo Plinio deriva dal pianeta Giove. Non crede quindi che il dio lanci le folgori sulla terra: in questo caso egli ricerca una spiegazione naturale del fenomeno e, di conseguenza, la delimitazione non è tra magia e religione, ma tra quest'ultima e la scienza. Tuttavia, si può affermare che il confine tra magia e religione è confuso da un punto di vista

⁵⁵⁰ A. Ernout, *La magie chez Pline l'Ancien*, p. 192.

emico. Nonostante Plinio cerchi di dare al fenomeno delle folgori una spiegazione che oggi noi definiremmo “scientifica”, racconta anche che vi sono folgori in grado di colpire le botti, facendo scomparire il contenuto ma lasciando intatto il contenitore, o un’altra che ha colpito una donna incinta, lasciando quest’ultima viva, ma non il bambino che portava in grembo. Plinio giudica appartenenti al campo della superstizione i fulmini che secondo gli Etruschi provenivano dal mondo infero. Tuttavia, egli non crede che si possano compiere dei riti che facciano arrivare i fulmini dal cielo. Per quanto riguarda questo primo studio, si può concludere che il naturalista invita ciascuno a pensare ciò che ritiene più opportuno: la credenza o meno ad un fenomeno dipende da persona a persona; ma l’autore non vuole tralasciare nessuna informazione, nemmeno ciò che appartiene alla sfera del meraviglioso. Non dà credito a tutto ciò che riporta, ma ha fiducia nei confronti dell’esistenza delle divinità benefiche. Quindi, si può concludere che per tutto ciò che fa parte della sfera della *religio*, l’autore studi il fenomeno e lo ascriva alla sfera della superstizione. Il secondo caso che è stato esaminato è quello della credenza che l’alloro tenga lontani i fulmini, teoria nella quale si è ipotizzato che Plinio avesse fiducia. Egli cerca comunque di distinguere la magia dalla *religio*: non credeva, infatti, che l’alloro avesse la funzione apotropaica di allontanare gli spiriti malvagi. Ma, come si è visto, nel mondo greco si pensava che l’alloro fosse una pianta magica che, una volta bruciata, non lasciasse nessuna traccia, neanche la cenere. Il terzo argomento approfondisce i sacrifici umani, pratica che Plinio, come Cicerone, considera appartenente alla sfera magico-superstiziosa, anche se almeno inizialmente era per i Romani una pratica religiosa, compiuta in momenti di grande difficoltà per cercare di placare le divinità. Si può concludere quindi che per il mondo romano i sacrifici umani siano inscrivibili in due livelli: il primo è il livello storico, in cui i sacrifici rientrano nella sfera della *religio*, ed il secondo, di tipo mitologico-poetico, in cui i essi appartengono alla sfera magico-superstiziosa. È il caso del V epodo di Orazio e della maga Eritto descritta da Lucano. Infine, i sacrifici umani sono stati confrontati anche con il mondo fenicio-punico e greco. Nell’antica Grecia, le uccisioni rituali vengono compiute prima di un importante battaglia e per un rito sacro (pratiche quindi appartenenti alla sfera religiosa). Vigge quindi lo stesso principio tra mondo romano e greco. Plinio presenta uno scetticismo nei confronti di questa pratica ed è convinto che la credulità dei Greci sia eccessiva.

Nel capitolo 3 si è affrontato il confine tra magia, cosmologia e credenze popolari. Si è inizialmente trattato il tema dell’immortalità dell’anima e si è messo a confronto il testo pliniano con altri testi greci che narravano di Epimenide e di vite molto longeve. Si può

concludere in merito a questo che in base alla prospettiva emica del naturalista, tutte queste notizie sono relegabili alla sfera magico-superstiziosa. Quando tratta le morti improvvise, ricerca sempre una spiegazione logica: questo porta a classificarle come dei fatti naturali e non magici. In merito all'immortalità dell'anima, si può comprendere come il mondo romano (pur con qualche eccezione) credesse alla sopravvivenza dell'anima dopo la morte (prospettiva emica), ma il naturalista ritiene che siano solo credenze, dettate dalla fantasia. Tra i passi analizzati dei capitoli VII e XI (cfr. cap. 3), sembra esserci una contraddizione: nel primo spiega che l'anima non sopravvive al corpo, ma che ritorna nel luogo in cui era prima della nascita. Quindi non si può credere all'immortalità dell'anima e, di conseguenza, tutte le credenze relative all'Oltretomba non sono altro che fantasia. Nel secondo, invece, afferma che tutto ciò che sopravvive al corpo è l'*anima*. Sembra esserci quindi una contraddizione, che verrà meno nel momento in cui si considererà il pensiero stoico in base al quale l'anima, dopo la morte, ritorna alla divinità. Si può quindi concludere che l'autore non credesse alla sopravvivenza dell'anima individuale alla morte (sfera della superstizione), ma è probabile che ritenesse che essa si ricongiungesse con l'elemento divino.

Per quanto riguarda l'astrologia, Plinio non pensa che il destino dell'uomo sia scritto nelle stelle: egli adotta un pensiero razionale, rifiutando la credenza che i fenomeni celesti siano magici e sostenendo che siano il frutto della forza della natura. Nonostante questo passo avanti, il naturalista pensava (prospettiva emica) che le meteoriti non fossero portatrici del futuro, ma che si verificassero perché si stavano per accadere eventi terribili. Sebbene egli cerchi di separare le due sfere, si può capire come sia sempre "figlio" del suo tempo (prospettiva etica) e, come tale, non riesca a delimitare nettamente i due confini: la sua razionalità è presente quando rifiuta le credenze della sua epoca, ma degenera in altre credenze popolari astrologiche. In altri casi, invece, esplicita il suo scetticismo per alcune teorie: è il caso dell'arcobaleno, che i suoi contemporanei ritenevano che rivelasse il futuro, mentre l'autore dimostra la sua razionalità nei confronti del fenomeno e cerca di darne anche una spiegazione razionale. Ma il confine tra magia e cosmologia ritorna ad essere labile quando afferma che i terremoti sono annunciati da nuvole sottili e da strisce nel cielo.

Nella parte finale del capitolo si sono analizzate alcune credenze popolari per capire il pensiero dell'autore al riguardo. Talvolta le riporta senza scrivere un commento, in altri casi invece lo esplicita. Nel primo caso, quello in cui non esterna il suo pensiero, si è visto come Plinio riporti in modo oggettivo i prodigi di alcune popolazioni, ritenendoli un esempio della forza della natura. Si è ipotizzato che egli non potesse crederci veramente. Infatti, l'utilizzo

di verbi come *trado* e *prodo* nonché il riportare altri autori come fonti sono un *modus operandi* che vela un certo scetticismo in merito ai prodigi descritti. Si tratta di un'ipotesi avanzata con cautela, ma che può essere confermata dalla frase *hinc ad confessa in homine pauca*: prima ha trattato i prodigi, ossia i fenomeni non “certi”, mentre ora passerà in rassegna notizie “certe” e verificate. Si può quindi concordare con M. Beagon quando sostiene che tutte le particolarità narrate sui popoli siano una dimostrazione della forza e del potere della natura, ma esse sono da ascrivere ai prodigi. In altri casi, non è stato possibile capire se Plinio credesse o meno alle informazioni che riportava (cfr. cap. 3 sul tema dei denti umani). In altri ancora, invece, l'autore esprime ciò che pensa: sul tema della lunghezza della vita umana egli cerca di spiegare razionalmente che popoli diversi possono usare differenti modi per calcolare il tempo e, di conseguenza, ciò che sembra un prodigio (come vivere per 1000 anni) può essere spiegato razionalmente. In altre circostanze, Plinio cerca di dimostrare la falsità delle credenze cercando la loro origine: è il caso dei lupi mannari. Sono tutte teorie che l'autore relega alla sfera magico-superstiziosa, anche se, da un punto di vista emico, la credenza nella licanthropia era diffusa in tutto il mondo greco e romano. Plinio riporta tutte le notizie in quanto non vuole che vadano perdute: non bisogna infatti dimenticare che l'opera ha un carattere enciclopedico.

Si è visto come nel capitolo 4 sia stato trattato il confine tra magia e medicina a partire dai rimedi di origine animale del libro XXX. Dopo aver fatto uno spoglio dell'intero libro, ogni malattia trattata dal naturalista è stata classificata in sei casi. Ogni rimedio analizzato, se possibile, è stato confrontato con le cure del *Liber medicinalis* di Quinto Sereno Sammonico, autore che utilizza Plinio come fonte.

Il primo caso, quello in cui è certo che Plinio credesse ai rimedi proposti, prende in esame due esempi, dove l'autore esplicita un giudizio. L'uno è quello delle chioccioline che curano il mal di stomaco, l'altro è quello dei dolori al fegato, degli ascessi e delle vertigini. Il secondo caso considera una probabile fiducia dell'autore nelle soluzioni mediche proposte, anche se egli non esterna il suo pensiero. Gli esempi trattano la cura del raffreddore, del mal di gola e l'irritazione delle tonsille, nonché il trattamento delle ulcere. Il terzo caso esamina l'inverso, ossia il probabile scetticismo dell'autore per i rimedi proposti, senza però la presenza di un commento. Come esemplificazioni, si sono considerati i paragrafi che trattano le cure contro i foruncoli e gli strumenti per prendere sonno o, al contrario per inibirlo. Il quarto caso si concentra sulla non credenza di Plinio, esplicitata da un commento, per alcuni rimedi, come la tosse, la dentizione dei bambini e la cura dell'ernia. Il quinto caso è quello più importante

per cercare di definire il confine tra la magia e la medicina. Infatti, si sono presi in considerazione i rimedi proposti dai Magi o quelli, in generale, magici. Le casistiche esaminate, come quella delle nodosità in corrispondenza dei nervi e quella dell'aumento o dell'inibizione del desiderio amoroso, non sono solo importanti per comprendere come spesso la medicina fosse intrecciata con la magia (che, secondo una prospettiva emica, addirittura potevano non essere distinte), ma si può anche capire chiaramente la posizione di Plinio nei confronti dei rimedi magici. Egli non crede a ciò che consigliano i Magi, distinguendo, in questo caso la magia dalla medicina. Infine, l'ultimo punto tratta i rimedi dubbi, cioè quelli che non è, a mio avviso, possibile classificare nei casi precedenti. Sono diversi i risultati che si possono trarre da questo capitolo. Innanzitutto, nel mondo antico il confine tra magia e medicina è labile: le due dimensioni si compenetrano e, a volte, non è possibile scinderle. Le spie linguistiche utilizzate da Plinio sono state essenziali per la classificazione dei rimedi nei sei casi e anche per cercare di ipotizzare il giudizio dell'autore riguardo a questi ultimi. Al di là dei passi che hanno il vantaggio di possedere un commento esplicito, è più difficile per gli altri formulare un giudizio. Questo perché Plinio è molto disordinato nell'elencare i rimedi e quindi il suo modo di procedere può generare confusione. Ritengo, però, che le spie linguistiche analizzate, cioè i verbi e le espressioni che l'autore ha impiegato, possano aiutare almeno ad ipotizzare la sua posizione. Ecco quindi che verbi come *tradunt*, *censent*, *dicunt*, *dicitur*, *puntant*, *invenio* e di espressioni come *mirum*, *si verum est*, *si Magis credimus*, *quidam*, *alii*, diventano indicatori di un'incertezza che può a mio avviso velare un dubbio ed un probabile scetticismo per i rimedi da parte di Plinio. Per quanto riguarda i casi in cui esplicita un commento, questi sono stati utili per trovare conferme nelle ipotesi avanzate sui casi dubbi. Ad esempio, si è visto che le chioccioline combattono il mal di stomaco: l'autore, infatti, afferma chiaramente la sua fiducia. Di conseguenza, laddove nei casi privi di commento riporta i rimedi che utilizzano le chioccioline si può ipotizzare una sua possibile credenza. Certo per tutti gli esempi senza giudizio le ipotesi rimarranno tali, per il semplice fatto che l'autore non ha esternato il suo pensiero, ma, nonostante ciò, esse potranno essere utilizzate per fare maggiore chiarezza sulla delimitazione tra magia e medicina.

Se per noi moderni (punto di vista etico) il confine tra queste due sfere è molto netto e definito, per l'antichità non lo è affatto (prospettiva emica). Di certo non si può generalizzare: c'erano di sicuro individui che credevano a tutti questi rimedi e chi era scettico, ma c'era anche chi, come Plinio, cercava di distinguere tra verità e falsità. La totalità dei dati raccolti aiuta gli studiosi a capire non solo come queste tematiche venissero affrontate nel mondo

antico, ma anche a comprendere e a leggere il popolo romano secondo una prospettiva emica: è attraverso questa che è possibile accedere pienamente alla cultura di quelle civiltà. Ogni usanza, ogni tradizione, ogni credenza ha una sua origine, alla quale si deve arrivare se si vuole comprendere pienamente il mondo latino. La lingua non è solo l'unico strumento disponibile, ma è necessaria anche la conoscenza della civiltà, della cultura e del loro pensiero per comprenderli appieno. D'altra parte, De Sanctis⁵⁵¹ ricorda un proverbio dei Nativi Americani che secondo me riassume efficacemente il messaggio che cerco di trasmettere: «Non giudicare mai un uomo finché non hai camminato per un miglio nei suoi mocassini». Se vogliamo accostarci al mondo classico e cercare di capirne la letteratura, la filosofia, l'arte, il diritto, le fonti storiche e le tradizioni popolari, non dobbiamo fare altro che modificare il nostro punto di vista, cambiandoci mocassini.

⁵⁵¹ Cfr. *La religione a Roma*, p. 11.

Bibliografia

Fonti

Apollodoro, *I miti greci*, a cura di Paolo Scarpi, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 2010 [1996].

Aristotele, *Histoire des animaux*, traduction, présentation et notes par Janne Bertier, Gallimard, Paris, 1994.

Aristotele, *Meteorologia*, a cura di Lucio Pepe, Bompiani, Milano, 2003.

Augustine, *De civitate dei*, Books III & IV, edited with an Introduction, Translation and Commentary by P. G. Walsh, Oxbow Books, Oxford, 2007.

Cesare G., *Le guerre in Gallia*, a cura di Carlo Carena, Mondadori Editore, 1991 [1987].

Cicerone M.T., *Della divinazione*, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano, 1988.

Cicerone M.T., *Orationes in P. Vatinius testem pro M. Caelio*, a cura di Tadevsz Maslowski, Teubner, Stoccarda e Lipsia, 1995.

Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, a cura di Francesco Donadi e Gabriele Pedullà, Einaudi, Torino, 2010.

Dioscorides, *de materia medica*, by T.A. Osbaldeston and R.P.A. Wood, Ibidis press, Johannesburg South Africa, 2000.

Dioscorides Pedanius, *De materia medica*, edd. M. Wellmann and Weidmann, Berlin, 1907.

Eliaio Claudio, *La natura degli animali*, a cura di Francesco Maspero, volume I (libri I-VIII), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1998.

Erodoto, *Storie*, a cura di Livio Rossetti e di Graziano Ranocchia, Newton, Roma, terza edizione 2012 [1997].

Eschilo, *Agamennone*, a cura di Dario Del Corno, traduzione di Raffaele Cantarella, Mondadori Editore, Milano, 1995 [1981].

Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, traduzione di Lodovico Magugliani, premessa al testo e note di Salvatore Rizzo, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1979.

Euripide, *Baccanti*, introduzione, traduzione e commento di Davide Susanetti, Carocci editore, Roma, 2016 [2010].

La Bibbia, Antico Testamento, Edizioni Paoline, Milano, 1991.

La Bibbia, Nuovo Testamento, Edizioni Paoline, Milano, 1991.

La Sacra Bibbia, a cura di Fulvio Nardoni, Giovanni Robaldo, Giovanni Castoldi, Fedele Pasquero, Edizioni Paoline, Torino, 1973 [1968].

Livio T., *Storia di Roma dalla sua fondazione*, traduzione di Bianca Ceva, note di Mario Scandola, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1989 [1986].

Lucano M. A., *La guerra civile o Farsaglia*, traduzione di Luca Canali, note di Fabrizio Brena, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2002 [1997].

Lucrezio T.C., *La natura delle cose*, a cura di Ugo Dotti, Feltrinelli, Milano, 2015.

Macrobio, *I Saturnali*, a cura di Nino Marinone, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1967.

Macrobius, *Saturnalia*, edited and translated by Robert A. Kaster, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, London, 2011.

Manilio, *Il poema degli astri*, volume I, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 2001 [1996].

Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina*, volumen I, edidit Wallace M. Lindsay, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1903.

Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, a cura di Fabrizio Gonnelli, volume II, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2003.

Omero, *Iliade*, a cura di Guido Paduano, Mondadori, Milano, 2007 [1997].

Omero, *Odissea*, a cura di Guido Paduano, Einaudi, Torino, 2010.

Orazio, *Il libro degli Epodi*, a cura di Alberto Cavarzere, Marsilio, Venezia, 1992.

Ovidio P. N., *Metamorfosi*, a cura di Piero Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino, 2015, [1979].

Ovidio P.N., *Fasti e frammenti*, a cura di Fabio Stock, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1999.

Petronio, *Satyricon*, a cura di Vincenzo Ciaffi, Einaudi, Torino, 2003.

Platone, *Fedone*, a cura di Franco Trabattoni, Einaudi, Torino, 2011.

Pline l’Ancien, *Histoire Naturelle*, Livre VII, texte établi, traduit et commenté par Robert Schilling, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

Plinio Gaio Secondo, *Storia naturale*, traduzioni e note di Umberto Capitani e Ivan Garofalo, Einaudi, Torino 1986, volumi I-IV.

Plinio il Vecchio, *La magia e i rimedi di origine animale, il libro XXX della "Naturalis historia"*, introduzione, traduzione dal latino e note di Tarcisio Muratore, edizione tutti autori, Milano 2010.

Plutarco, *Questioni Romane*, a cura di Nino Marinone, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2008 [2007].

Properzio S., *Elegie*, traduzione di Luca Canali, commento di Riccardo Scarcia, Rizzoli, Milano, 2016.

Quintiliano, *Istituzione oratoria*, volume I, a cura di Simone Beta ed Elena D'Incerti Amadio, Mondadori, Milano, 2007 [1997].

Seneca L.A., *Questioni naturali*, a cura di Rossana Mugellesi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2004.

Sereno Sammonico Q., *La medicina in Roma antica, Il liber medicinalis di Quinto Sereno Sammonico*, a cura di Cesare Ruffato, Utet, Torino, 1996.

Suétone, *Vies des douze Césars*, tome II, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Les Belles Lettres, Paris, 1932.

Tacito, *Annali*, volume I, a cura di Lidia Pighetti, Mondadori, Milano, 2007 [1994].

Tucidide, *Le Storie*, a cura di Guido Donini, volume II, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1982.

Virgilio P. M., *Eneide*, a cura di Mario Scaffidi Abbate, Newton Compton editori, Roma, terza edizione, 2012 [1994].

Virgilio P. M., *Il libro delle Bucoliche*, nella versione di Giorgio Bernardi Perini, Edizioni Tre Lune, Mantova, 2007.

Strumenti

Colli G., *La sapienza greca*, volume II, Adelphi, Milano, 1978.

Cooper J.C., *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, traduzione di Lidia Perria, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1997.

Cortellazzo M., Zolli P., *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1988.

De Mauro T. – Mancini M., *Dizionario etimologico*, Garzanti, Milano, 2000.

Edigeo (a cura di), *Enciclopedia Zanichelli*, Bologna, 1995.

Ernout A. – Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Edizione Klincksieck, quarta edizione, Parigi, 1979.

Luck G., «*Arcana mundi*». *Magia e occulto nel mondo greco e romano*, Volume I, fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano, 1997.

Luck G., «*Arcana mundi*». *Magia e occulto nel mondo greco e romano*, Volume II, fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano, 1999.

Saggi

Beagon M., *The Elder Pliny on the human animal, Natural History book 7*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

Brizzi G., *Roma: potere e identità dalle origini alla nascita dell'impero cristiano*, Pàtron Editore, Bologna, 2012, p. 196.

Buonopane A., *Manuale di epigrafia latina*, Carocci editore, Roma, 2016, pp. 191-194.

Calvino Italo, *Il cielo, l'uomo, l'elefante*, in Plinio, *Storia naturale*, Einaudi, Torino 1986, pp. VII-XVI.

Caspar J. W., *Roman religion as seen in Pliny's Natural History*, The University of Chicago Libraries, Chigago, Illinois, 1934, pp. 1-40.

Concetto M., *Storia della letteratura latina*, 8ª ristampa, Giuseppe Principato editore, pp. 320-28.

Conte G.B. – Pianezzola E., *Il libro della letteratura latina*, Le Monnier, Milano 2000, p. 706-07 e 734.

Conte G.B., *L'inventario del mondo, ordine e linguaggio della natura nell'opera di Plinio il Vecchio*, in *Storia naturale*, libro I, Einaudi editore, Torino 1982, pp. XVII-XLVII.

De Sanctis G., *La religione a Roma*, Carocci editore, 2012.

Dumézil G., *La religione romana arcaica*, a cura di Furio Jesi, Rizzoli Editore, Milano, 1977.

Fabietti U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2011, pp. 22-23.

Graf F., *La magia nel mondo antico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1995.

Hughes D.D., *I sacrifici umani nell'antica Grecia*, traduzione di Luca Falaschi, Salerno Editrice, Roma, 1999.

Humphreys S.C., *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, pp. 4 e 27.

Maiorino M., *Una proprietà magica dell'alloro*, in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 42/1 (2000), pp. 293-96.

Maria Cristina Martini, *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, Bulzoni editore, Roma, 1977.

Miralles C., *Tragedia e sacrificio*, in *Lexis, poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, n° 12, A. M. Hakkert Editore, Amsterdam, 1994, pp. 27-36.

Pugliese Carratelli G., *Le lamine d'oro orfiche*, Adelphi, Milano, 2001.

Romano E., *Effigies antiquitatis. Per una storia della persistenza delle Dodici Tavole nella cultura romana*, in *Le Dodici Tavole dai Decemviri agli Umanisti*, a cura di Michel Humbert, IUSS Press, Pavia, 2005, pp. 451-479.

Simonetti A., *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche*, in *Rivista di studi fenici*, 9/1 (1983), pp. 91-111.

Susanetti D., *Atene post-occidentale: spettri antichi per la democrazia contemporanea*, Carocci, Roma, 2014.

Varenne J., *Zarathustra, storia e leggenda di un profeta*, Convivio/Nardini Editore, Firenze, 1991 [1975].

Vegetti M., *Il sapere degli antichi*, volume II, Boringhieri, Torino, 1985, pp. 201-02.

Sitografia

Apollodoro, *BIBΛIOΘΗΚΗ*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (ed. James George Frazer, Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1921).

Apuleio L., *Apologia*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, consultato il 27/07/2018 (ed. Rudolf Helm, Teubner, Lipsia, 1912).

Bini R. – Malacrino C., informazioni reperibili al seguente link: <https://www.uiciechi.it/uni-voc/rivista/1-99/art4.htm>. Il sito è stato consultato il 18/07/2018.

Catone M.P., *De agri cultura*, testo proveniente dal sito <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/home.html> (edd. W. D. Hooper e H. B. Ash, Loeb Classical Library, Londra, 1934).

Cicerone M.T., *Pro Fonteio*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, consultato il 07/07/2018 (ed. Albertus Curtis Clark, Oxford, 1909).

Cicerone, M.T., *Epistulae ad Quintum fratrem*: testo proveniente dal sito <http://www.thelatinlibrary.com> (ed. Albert Wesenberg, Teubner, Leipzig, 1885).

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (ed. R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge, 1972).

Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane*: testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (ed. Karl Jacoby, Teubner, Leipzig, 1885).

Duodecim tabularum leges, testo proveniente dal sito <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html> (edd. Georg Bruns e Otto Gradenwitz, Tubinga, 1909).

Enciclopedia Treccani online, consultata per la voce “Summano” in data 13/08/2018, reperibile al seguente link: http://www.treccani.it/enciclopedia/summano_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29.

Gellio A., *Noctes Atticae*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, consultato il 09/07/2018 (ed. John C. Rolfe, Harvard University Press, Londra, 1927).

Omero, *Odissea*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (edd. A. T. Murray e William Heinemann, Harvard University Press, Londra, 1919).

Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, testo proveniente da *The latin library*, consultato il 29-04-2018.

Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Karl Friedrich Theodor Mayhoff, Teubner, Lipsiae, 1906. Testo proveniente dai siti: <http://www.thelatinlibrary.com>; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> e da <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/home.html>.

Servio, *In Aeneidem*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, consultato il 04/07/2018. (edd. Georgius Thilo e Hermannus Hagen, Teubner, Leipzig, 1881).

Svetonio G. T., *De vita Caesarum, Tiberius*, testo proveniente dal sito <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>, consultato in data 13/08/2018 (ed. Maximilian Ihm, Leipzig, 1908).

Tucidide, *Storie*, testo proveniente dal sito <http://www.hsaugsburg.de/~harsch/augustana.html> (edd. H. S. Jones e J. E. Powell, Clarendon Press, Oxford, 1942).

Virgilio P.M., *Bucoliche*, testo proveniente dal sito <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, consultato il 05/07/2018 e il 26/08/2018 (ed. B. Greenough, Boston, 1900).

RINGRAZIAMENTI

Esprimo la mia riconoscenza alla professoressa Maria Veronese e al professor Mattia De Poli per avermi aiutato in questo studio sul confine tra magia, *religio*, cosmologia e credenze popolari nei mesi appena trascorsi, per avermi insegnato l'utilizzo di alcuni strumenti, a me prima sconosciuti, e per avermi suggerito spunti preziosi per la tesi.

Ringrazio molto anche la mia famiglia in quanto mi è sempre stata vicina, fornendomi un fondamentale sostegno morale. Ringrazio tutti gli amici, in particolare Alessandro, che ha avuto la pazienza di leggere questo lavoro.

Infine, dedico questo scritto a mia zia, Chiara, che sono sicuro mi avrebbe sostenuto e che sarebbe stata orgogliosa di me per aver conseguito questo traguardo.